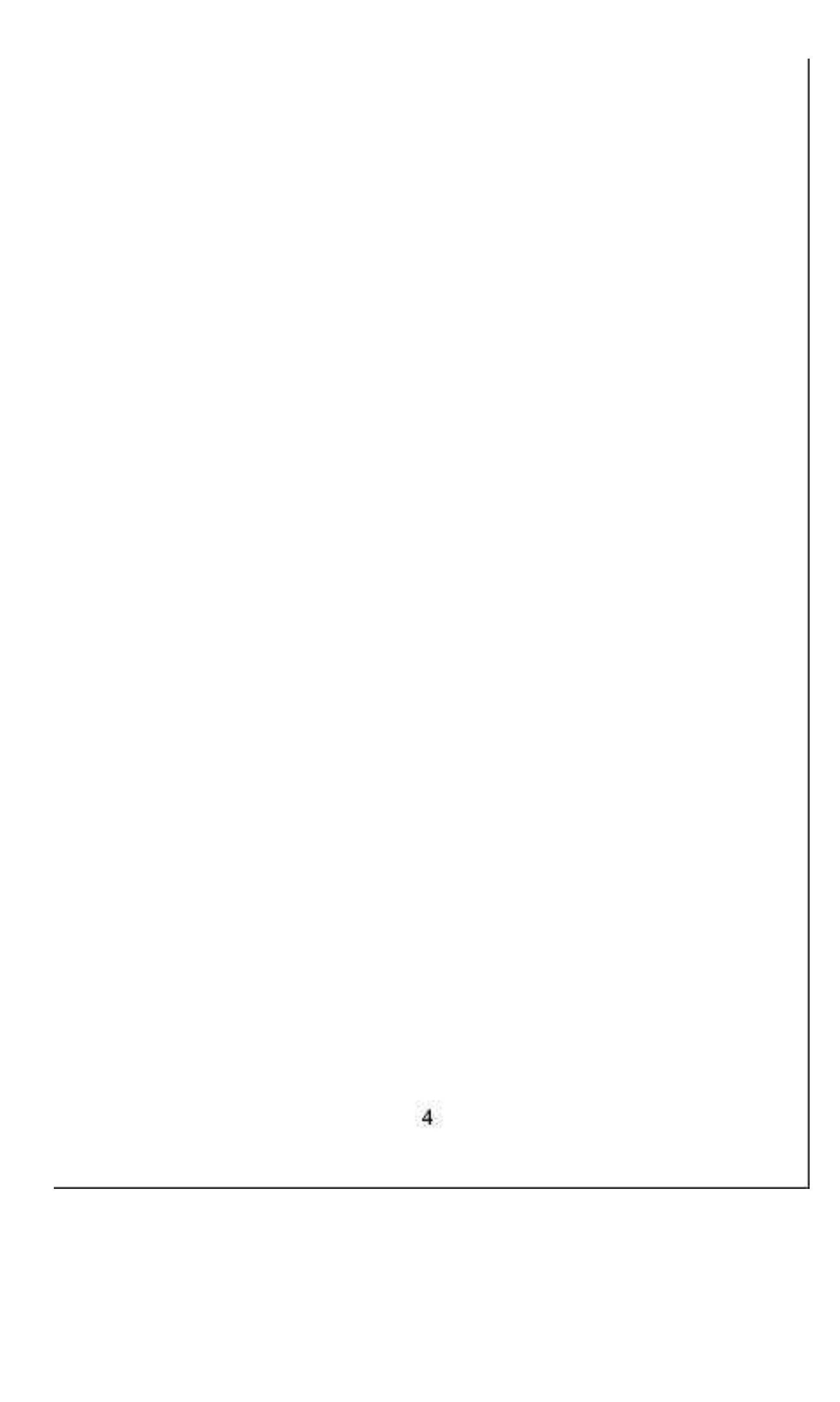
مهدي عامل

في الدولة الطائفية





في الدولة الطائفية



مهدي عامل

في الدولة الطائفية

دار الفارابي

الكتاب: في الدولة الطائفية
المؤلف: مهدي عامل
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
الطبعة الأولى 1986
الطبعة الثالثة 2003
ISBN: 9953-438-51-x

© **جميع الحقوق محفوظة**

دار الفارابي
شركة المطبوعات اللبنانية ـ لبنان

الإهداء

إلى

كريم وياسمين

م.ع

مقدمة

I

أناقش في هذه الدراسة كتابات تستثير نقاشاً وتفرضه. لا لأنها تعالج موضوعاً هو الطائفية، وتقارب أزمة هي أزمة النظام السياسي في لبنان، فتقترح لها حلولاً هي، في منطقها الداخلي، واحدة، وحسب. بل لأنها تحتل في حقل الفكر في لبنان موقعاً مختلفاً عن الذي كنتُ انطلقت منه لمّا عالجت، في كتابين اثنين(*)، لسنوات خلت، الموضوع إيّاه، وقاربت الأزمة إياها، فاستكشفتُ حقلاً من الإمكان ارتسم في أفق سيرورتها التاريخية، محكوماً بضرورة منطقها الداخلي. وبين الموقعين، بالطبع، تناقض. فلماذا لا يكون بينهما حوارٌ هو في الفكر صراعٌ فيه تُنتج المعرفةُ؟ فليكن، إذن، ما سوف يتبع: نقدٌ ينعقد فيه النظري على السياسي في وحدة فكر مناضل.

(*) الأول هو: «النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان». دار الفارابي. بيروت 1980. والثاني هو: «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي». الطبعة الثانية صدرت عن دار الفارابي 1984. أما الطبعة الأولى فقد صدرت عن مركز الأبحاث الفلسطينية، بيروت 1980.

II

والحرب حربان: حربٌ لخصمكَ، وحربٌ عليه. وما كان للحرب، يوماً، منطق واحد. وما كان لها جبهة واحدة. فهي، في الحرب الأهلية، شاملةٌ كلّ الجبهات. وربما كانت في جبهة الفكر أشد شراسة وأشد فتكاً. كأن تفكرُ، مثلاً، بفكر خصمك. إنها ضربة قاتلة. أعني لاغية كل اختلاف به يتميز فكرك من فكر خصمك. وكيف يقوم الفكر إن لم يكن بالاختلاف؟ والحرب بالكلمات أدهى. وبالكلمات يغريك خصمك حتى يوقع بك: يُطربك، فيشلّ فيك قدرة العَقل على النقد، فتستسلم، إذّاك، لمنطلقات فكره، يقدّمها بداهات بها تنزلق إلى مواقعه. هكذا يُفقِدك فاعلية فكرك، فتبقى، حتى في نشاط فكرك المعرفي، أسيراً لمنطلقات فكره. لذا، وجب النقد.

III

وشرط النقد أن يكون بين الفكر المنقود والفكر الناقد **اختلاف**. وشرطه أن يمتلك الفكر الناقد أدوات نقده. والنقد إنتاج لمعرفة هذا الاختلاف الذي هو، بين الفكرين، حد معرفيّ فاصل بينهما، إذا اختفى، انتفى النقد. والحدّ هذا هو الفاصل، في حقل النظر في المسألة الطائفية، بين الفكر البورجوازي المسيطر، والفكر الثوري النقيض. فأين يقوم هذا الحد فاصلاً في هذا الحقل بين الفكرين؟ كيف يظهر؟ أعني، في أي شكل مفهومي؟

IV

يصعب الجواب. فالحد المعرفي الفاصل ليس مرئياً على

مستوى التجربة المباشرة، أو في حقلها. ليس معطى تجريبياً. إنّه حدّ نظري. هذا يعني أن وجوده ليس سابقاً على إنتاج معرفته، بل هو وليد سيرورة هذا الإنتاج. فإقامته التي هي، بين الفكرين، ضرورية لوجود الاثنين في علاقة اختلافهما، هي هي سيرورة إنتاج معرفته، وهي هي سيرورة النقد في إنتاج معرفة ذاك الاختلاف بين الفكرين. لا نكرر، بل نؤكد أن السيرورة هذه واحدة، ومعقدة. فاختلاف الفكر الماركسي، مثلاً، عن الفكر البورجوازي في حقل النظر في المسألة الطائفية ـ أو في مسألة أخرى كالمسألة الوطنية، مثلاً، أو كغيرها ـ ليس سابقاً على النظر في هذه المسألة (أو تلك) ـ كأنه اختلاف بين جوهر وجوهر، من خارج التاريخ وشروطه، ومن خارج إنتاج المعرفة وشروطه أيضاً ـ بل هو، بالعكس، وليد النظر فيها. هذا يعني، في تعبير أوضح، أن على الفكر الماركسي أن **ينتج اختلافه**، في إنتاجه المعرفة التي ينتج، وأن عليه أن **يعيد إنتاج اختلافه** كلما كان عليه أن ينتج معرفة. إنه إذن، **سيرورة إنتاج مستمر**. كالثورة تقضي، في سيرورتها المستمرة، بإنتاج معرفة سيرورتها إنتاجاً مستمراً. لذا، وجب النقد، أيضاً، مستمراً.

V

وأميّز بين نقدين: واحد ضد أشكال متجددة من الفكر البورجوازي، وآخر هو نقد لما قد يكون، في حركة إنتاج الفكر الماركسي، انزلاقات إلى مواقع فكر الخصم، في شكله الطائفي المسيطر.

* * *

الفصل الأول

في نقد الفكر «التوافقي»

تمهيد: في المنهج

ما قرأتُ نصاً حديثاً في الطائفية إلّا وكانت الحرب الأهلية حاضرة فيه، حاكمةً منطقه. وللنص عمر الحرب، يختلف باختلاف مراحلها. وللنص موقع في الحرب، يختلف باختلافه. والطائفية، في مفهومها النظري، تختلف باختلاف هذا الموقع للنص في الحرب، تحدّده ويحدّدها، كأن الواحد مرآة الآخر. كيف يمكن للنص أن يفلت من موقعه؟ كيف يمكن أن يتجرد عنه؟ بالتمويه، بالتورية. يوهم النص بأنه فوق المواقع، بل من خارجها. يوهم بأن لا موقع له، فهو الخالص من كل إيديولوجية أو سياسة. إنه النص الجامعي، منيعٌ محصّنٌ بأكاديميته.

أول فعل للنقد إسقاط الحصانة عن النص. ليس من نص مقدّس، ولتكن اللعبة مكشوفة. لكن النص يراوغ، والنقد يراوغ حتى يضع النقدُ النصّ في موقعه، في حقل الصراع الطبقي

المحتدم في حرب أهلية مستمرة. إنه موقع ممارسة إيديولوجية وسياسية محددة، في مرحلة تاريخية محددة، ولهذا كان النقد.

أما المرحلة، فهي بالنسبة إلى بعض النصوص التي ننقد، بداية «عهد» أمين الجميل رئيساً للجمهورية اللبنانية، في حماية الاحتلال الإسرائيلي. إنها، كما تبدو للبعض، مرحلة الذروة من انتصار مشروع سياسي بوصول حزب الكتائب إلى السلطة. لكنها، في آن، كما تبدو للبعض الآخر، مرحلة من سيرورة ثورية معقدة، هي سيرورة المقاومة الوطنية للاحتلال وللسلطة الكتائبية. فالانتصار، إذن، يبدو انتصاراً من موقع محدد، لكنه ليس كذلك من موقع نقيض. فالمهزوم ما زال يقاوم، ويقاوم على جبهتين. فكيف يصح القول إنه مهزوم ما دام يقاوم؟ من موقعه في تلك السيرورة الثورية ينطلق النقد، ويلعب لعبة الصراع الفكري مكشوفة: **السياسي هو الحقيقي**، في هذا الصراع، كما في غيره. والسياسي هذا، بوضوح كلي، هو الكامن في هذا السؤال: أتغيير للنظام السياسي الطائفي القائم، أم تأبيد له؟ إنه صراع طبقي بين حلّين، أو جوابين.

في ضوء هذا السؤال أقرأ ما أقترح نقده.

في السنة الأولى من ولاية أمين الجميل، وبعد توقيع معاهدة 17 أيار، أصدرت مجلة الواقع عدداً خاصاً في تشرين الأول 1983، بعنوان: «لبنان: دروس واحتمالات»، ضمّ مجموعة من الدراسات التي سأقف عند بعض منها. لكن، قبل الدخول في تفاصيل النقد، أودّ أن أشير إلى أمر طريف له دلالته: إن جميع هذه الدراسات، تقريباً، تنتهي، بموقف سياسي واحد، في صيغة تكاد تكون واحدة، هي ضرورة دعم الدولة المركزية وتقويتها

(وكذلك الجيش)، دولة حزب الكتائب، ودولة معاهدة الذلّ مع إسرائيل. كأن كلمة السرّ أعطيت للجميع، فراحت تكرر اللازمة إياها، في نهاية كل دراسة. لعلها الصدفة، أو ما يشبه الصدفة من انتهاز الفرص المناسبة؛ أو ما يبدو كذلك. لعلها جاذبية السلطة: إغراءٌ يصعب على البعض مقاومته. ومهما يكن الأمر، ففيه تأكيد لصحة المنهج الذي أعتمد في قراءة ما سأقرأ، في ضوء ذلك السؤال. إنه السياسي، حاكم منطق النصوص جميعاً. وهو المكبوت فيها. بالنقد يتحرر.

1 ـ في مفهوم الفرادة

من سؤال يضعه عنواناً لدراسته: «**النظام اللبناني نظام فريد من نوعه؟**». ينطلق انطوان مسرّة. ودراسته هذه تكثيف لأطروحته التي صدرت بالفرنسية، مع موجز لها بالعربية من بضع صفحات، عن منشورات الجامعة اللبنانية، سنة 1983، تحت عنوان: «**النموذج السياسي اللبناني واستمراريته ـ بحث في التوافقية وتنظيمها**». أستند، في مناقشتي أفكار الكاتب، إلى دراسته في **مجلة «الواقع»**(*)، فإذا استندت، في بعض الحالات، إلى نص آخر، أشرت إليه، فذلك للتبسيط، وتوخياً لمزيد من السهولة والوضوح، ورغبة في تركيز النقد في موضوع أساسي واحد.

وبدوري أتساءل: لماذا مثل هذا السؤال عنواناً للدراسة؟ إن في صياغته إشارة واضحة إلى فكر شيحا الذي عنه أخذ الجميع من

(*) العدد 5/6، تشرين الأول 1983.

إيديولوجيي البورجوازية اللبنانية مقولة ربما كانت العمود الفقري في هذا الفكر، هي أن لبنان فريد من نوعه، في تركيبه الطائفي. ينطلق مسرَّة، إذن، من سؤال فيه تشكيك في فرادة لبنان، وفيه، بالتالي، نقد للفكر الشيحاوي، أو ما يشبه النقد. وأستدرك، مباشرة، فأقول: لا يطال النقد قاعدة هذا الفكر، فهي، بالعكس، قاعدته، وهي هي القاعدة الطائفية. فلماذا هذا التشكيك؟ وما هي وظيفته؟ يبدو لي أنها الوظيفة الإيديولوجية إياها التي كانت لمفهوم الفرادة في فكر شيحا، وفي فكر من أخذ عنه، أوجزها في هذا القول: إن الفريد غير قابل للتغيير، أو التغير، ولا يصح عليه هذا ولا ذاك. إنه الجوهر أبداً. لا يدخل في دائرة العام، ولا في دائرة عقله، فله عقله دون غيره، لا يشاركه فيه أحد. ألم يكن والد الرئيس الحالي، تقدّس اسمه ـ عنيت، بالطبع، بيار الجميّل، ـ يردد دوماً لمن يسمعه أو لا يسمعه: «**الصيغة الصيغة. إنها الفريدة. حرام أن تتغير**»؟

لكن، بعد سنوات من الحرب الأهلية، وبعد أن عجزت القوى الفاشية عن فرض نظامها، برغم استعانتها بإسرائيل وبقوى الحلف الأطلسي، وبرغم وصول ممثليها الإثنين، الأول الذي قتل، والثاني الذي لم يُقتل، إلى رأس الهرم من السلطة السياسية، أخذت تتأكد، في سيرورة هذه الحرب، ضرورة تغيير النظام السياسي القائم، كشرط لانتهاء الحرب، وأخذت مقولة الفرادة، تالياً، تفقد وظيفتها في الدفاع عن هذا النظام، وفي الإسهام في تأمين ديمومته، من حيث أنها، في حقل الدلالات المحدّد بحقل الصراعات السياسية الإيديولوجية الطبقية، وبتطوره، بدأت ربما تعني التحنّط في صيغة جامدة. وسؤال يُطرح: لماذا التحنّط في

التفرّد؟ لماذا لا يدخل لبنان في دائرة القانون العام، فيقع عليه ما يقع على غيره[1]؟ وما وقع غيره في مأساة وقع وحده فيها. فلعل فرادته سبب مأساته في حربه الأهلية المدمرة. مثل هذا السؤال يدفع دفعاً الى التغيير. كيف يمكن إنقاذ النظام من ضرورة تغييره؟ **بإدخاله في دائرة القانون العام**. هذا هو آخر اكتشاف تقع عليه الإيديولوجية البورجوازية اللبنانية. ليس في هذا القول تناقض. فإدخال لبنان في دائرة القانون العام لا يقضي بتغيير نظامه السياسي، بحسب هذا المنطق من التفكير الذي نناقش، إلّا إذا كانت فرادته، بالفعل، فرادة. أما إذا لم تكن كذلك، أو إذا انقلبت، بقدرة قادر، نقيضها، فلا ضرورة، حينئذ، لمثل هذا التغيير. بل بالعكس، إن النظام السياسي الطائفي الذي به كانت تقوم فرادة لبنان، لمّا كان لبنان، بنظامه هذا، يقوم، في الإيديولوجية البورجوازية في وجهها الشيحاوي، فريداً من نوعه، هو نفسه الذي به يدخل لبنان في دائرة القانون العام، فيصح عليه ما يصح على غيره من ضرورة تأبيد نظامه، بمقتضى القانون هذا نفسه. بمعجزة هذا الاكتشاف الباهر الذي تحقق لمسرّة، في قلب الأشياء نقائضها، من موقع فكر هو إياه الفكر البورجوازي المسيطر في شكله الطائفي، لم تعد القضية قضية نظر في تغيير

---

(1) «ثمة تعبير شائع، حتى بين الاختصاصيين، يوجز المآزق القائمة بشأن التصنيف. النظام اللبناني هو نظام فريد من نوعه. هذا يعني أن المسألة تتعلق في هذه الحال بأعجوبة غير قابلة للتحليل العقلاني أو بأمر غريب لم يوضحه العلم بعد. بالرغم من تقدم البحث الاجتماعي ـ السياسي في لبنان، فإن النظام السياسي لم يُدخل في فئة تفسيرية واستنتاجية». انطوان مسرّة، النموذج السياسي اللبناني واستمراريته، الجامعة اللبنانية، 1983، ص 5.

النظام السياسي الطائفي وفي شروطه، بل استحالت قضية نظر في تأبيد هذا النظام وفي شروطه، بالعمل على إلغاء كل عائق يحول دون اتساقه، في واقعه التجريبي اللبناني، بقانونه العام، أو بنموذجه. فالوظيفة الإيديولوجية، هي إياها لمفهوم الفرادة، ولنقده أيضاً، من منطق الفكر الطائفي نفسه الذي فيه صِيغ. بنقده هذا، لا يكتفي مسرّة بإنقاذ نظامه ذاك من ضرورة تغييره ـ أو قل بمحاولة إنقاذه، بلعبة فكرية «شاطرة» ـ بل يكرسه، ويرفعه إلى مرتبة النموذج.

لكننا، بهذا القول، نستبق البحث، ولما نبتدئه، فَلْنَتَأنَّ قليلاً، ولنعطِ الكلام إلى صاحب الكلام في النص الذي ننقد.

2 ـ في مفهوم الطائفة

يقول مسرّة: «**في لبنان تُحترم حقوق الأقليات كجماعات وتُحمى بفضل الدور المؤسسي والتحكيمي والموازن الذي تؤديه الدولة. وفي المجتمع المتعدد، علينا الإقرار بوجود جماعات ثانوية وسيطة بين الدولة والمواطنين، ولولاها لما أمكننا الكلام عن التعدد. إن تجربة الرئيس سركيس تثبت عجز مختلف الجماعات عن الحلول محل الدولة بواسطة انتصار عسكري حاسم. لا ريب في أنه يجب تقوية الدولة، إنما ليس باعتماد نظام أكثروي (أو نظام يؤدي عملياً إلى اليعقوبية) ولا خصوصاً بواسطة نظام ذي أساس «جغرافي» يضعف الدولة لصالح الوصايا الخارجية. إن التجربة الحالية التي يخوضها الرئيس أمين الجميل، بمفهوم جذري متماسك وصلب للسيادة ولحدود التسوية التوافقية، هي تجربة موجهة نحو إعادة بناء مركز القرار بغية التقليل من الضغوط الخارجية. فالأولوية في**

المجتمع المتعدد يجب أن تعطى بالفعل إلى «بناء المركز»، حسبما أشار سليم نصر»[1].

لغة الإيديولوجية، دوماً، لغة البداهات، تؤمّن للفكر المسيطر شكلاً من الوجود هو الذي فيه يختصر الطريق إلى الوعي العام بلا توسّط، والوعي هذا يطمئن إليه، راضياً ببداهته. ولعل أول من صاغ الفكر البورجوازي المسيطر في شكل من البداهة هو شيحا. «**فكل ما كتبه شيحا حول تجربة لبنان التاريخية مرتبط بتعريفه للبنان على أنه «بلد أقليات طائفية متشاركة (. . .) إن كل الذين ظهروا بعد ميشال شيحا كمدافعين عن إيدبولوجية التعايش الطائفي أو المفسّرين لها كرروا طروحاته الأساسية، إمّا بالتشديد على فضيلة التسامح التي يفرضها التعايش الاجتماعي ـ السياسي، وإما بتحويل شراكة الأقليات الطائفية تصورياً، إلى اتحاد من طراز خاص. . .**»[2]. لقد جرى قول شيحا في تعريف لبنان مجرى المثال، فشاع حتى لم تعد تجد واحداً يجرؤ على التساؤل: وهل هذا القول، بالفعل، بدهي؟ ماذا لو كان لبنان، في واقعه الفعلي، غير ما هو في تعريفه الشيحاوي؟

والشك يبدأ شكاً في البداهات. فهل شك واحد ممن كتب في الطائفية، في التعريف الشيحاوي للطائفة: أخذ الجميع بهذا التعريف، بلا استثناء، بمن فيهم الماركسيون[3] ـ ومن يجتهد في

---

(1) مجلة «الواقع»، العدد 5/6، تشرين الأول 1983. ص 12.

(2) ناصيف نصّار، لبنان بين الانفجار والانصهار، مجلة «الواقع»، العدد المذكور أعلاه، ص 32.

(3) مثلاً، هذا التعريف الغامض الذي لا معنى له إلّا أنه مستوحى من التعريف الشيحاوي: «الطائفة تكتل بشري جرى تجميعه تاريخياً ويمتاز بسمات خاصة في إطار التركيبة الطوائفية اللبنانية». مسعود ضاهر، عن السلطة الطائفية في الحرب الأهلية اللبنانية، مجلة «الطريق»، عدد 4، كانون الأول 1983، ص104.

أن يكون كذلك ــ، فبات بدهياً القول إن الطائفة كيان إجتماعي قائم بذاته، متماسك بلحمته الداخلية، عميق الجذور في وجوده، حتى يكاد يكون في حاضره ما كان، قبلُ، في ماضيه، متكرراً بلا تغيير. هكذا تستحيل الطائفة، بهذا التعريف الحاضر في كل ما قرأت، جوهراً، أو ما يشبه الجوهر، من حيث هي العنصر الأول البسيط، أو الوحدة الاجتماعية الأولى في تكوين المجتمع اللبناني الذي يتعدد بتعددها، فيتحدد، طائفياً، كإطار خارجي لمجموعة من الأقليات المتعايشة. ولا تقوم، في مثل هذا المجتمع، علاقات اجتماعية سوى بين طوائف، ولا يمكن لمثل هذه العلاقات فيه أن تتحدد إلا كعلاقات طائفية، مهما حاول البعض من المتحذلقين أن يتذاكى **بتوفيق** يقوم به بين ما يسميه، بفظاعة، «**الطائفية والطبقية**». فمثل هذا التوفيق مستحيل في مبدئه كما سنرى، بعدُ، بالتفصيل.

ضد الظاهر من الأشياء، وضد الوعي المتسطح في البدهي، وضد الفكر المسيطر في الشائع والمرئي، وضد التجريبي الخادع، ضد الفكر البورجوازي ينبني الفكر العلمي في محاولته ـ أو محاولاته ـ إنتاج معرفة مادية متسقة، من موقع هو نقيض لموقع الفكر المسيطر. ماذا لو كانت الطائفة، إذن كما بيّنا، من هذا الموقع النقيض، ليس شيئاً، **بل علاقة سياسية محددة** بشكل تاريخي محدد من حركة الصراع الطبقي، في شروط البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية؟ لن أستعيد تحليلاً قمت به في دراسات سابقة. أكتفي بالقول إن الأخذ بالتعريف الشيحاوي للطائفة، وللبنان، يفرض على الفكر الناظر في الواقع اللبناني منطقاً لا يمكن الخروج منه إلّا بالخروج عليه. وهذا يقضي، بالطبع، بضرورة النظر في الواقع هذا من موقع آخر غير موقع

الفكر الشيحاوي، المسيطر في شكله الطائفي، كفكر بورجوازي، وبأدوات من الفكر غير أدواته، أي بمفاهيم نظرية أخرى، هي، بالضبط، مفاهيم الفكر النقيض. فلننظر في اثْنِاء الفكر في نص مسرّة، كيف يحكمه منطق صارم هو منطق الفكر الطائفي الذي ننقد.

3 ـ في العلاقة المؤسسية بين الدولة والطوائف

يبتدىء النص بحكم: لبنان مجتمع متعدد. للدولة فيه دور «مؤسسي تحكيمي موازن». هذا الحكم موضوع في صيغة بداهة: هكذا هو لبنان، وهكذا هي الدولة فيه، منذ أن كان، وإلى الأبد. لا جديد في هذا القول، ولا في شكله. إنه قول **شيحاوي**، ركن أول في بناء الفكر الطائفي، منه يُستخلص، بصراحة، كل ما سيتبع. فدور الدولة، مثلاً، يحدده جوهر لبنان هذا في تعدد طوائفه. إنه، **أولاً**، دور «مؤسسي» (ودور الدولة يتحدد، دوماً، في علاقتها بالطوائف، وقياساً عليه). لكن مسرّة لا يوضح قصده من هذا التعبير. أكثر الظن أنه يشير، بحسب منطق النص، إلى دور الدولة في تأمين وجود الطوائف في مؤسسات، أو كمؤسسات، هي بالتحديد، مؤسسات دولة، أي أجهزة إيديولوجية (على حد تعبير ألتوسير)، لا تقوم إلّا بارتباطها التبعي بالدولة، من حيث أنها، بقيام الدولة، تقوم. وفي هذا تأكيد لطابعها السياسي الذي يكمن في علاقتها تلك بالدولة. لو صحّ ما نقول ـ وهو في رأينا صحيح، سواء أكان هذا ما يقصده مسرّة في نصه، أو كان غير ذلك ـ لكان وجود الطوائف قائماً بوجودها المؤسسي هذا الذي هو هو وجودها السياسي الإيديولوجي، وليس بوجودها

الجوهري، أعني ككيانات جوهرية. هذا يعني، في تعبير آخر، أن علاقة الطوائف بالدولة علاقة مؤسسية، فيها تتوحّد الطوائف، وبها تقوم. هذا ما يؤكده **انطوان مسرّة** نفسه في نص آخر من كتابه المذكور أعلاه. يقول في خلاصة كتابه، بترجمة من الفرنسية شبه حرفية: «**ليس حلاً لدياليكتيكية الدولة والطوائف في لبنان إلغاء طرف من المعادلة. لا وجود للطوائف في لبنان بدون الدولة، لأن كلاً منها ليست، بمفردها، الأكثرية. ولا وجود للدولة، أيضاً، بدون الطوائف المعترف بها من الدولة، والمندمجة فيها**»[1]. في هذا النص، يؤكد مسرّة ما نؤكد: وجود الطوائف رهن بوجود الدولة، مرتبط به. لكنه يؤكد هذا في اتجاه آخر مغاير لا يجعل من الطوائف **علاقات سياسية**، بالمعنى الذي حددنا، ولا من وجودها المؤسسي وجودها الفعلي. إنه يعني، في منطق الفكر الطائفي الذي يحكم فكر النصّ، أن الطوائف، **كأقليات**، هي كيانات مستقلة قائمة بذاتها، وهي في وجودها **الكياني** هذا بالذات، بحاجة الى الدولة من حيث أن الدولة هي التي تؤمن لها ديمومة وجودها، جواهرَ منغلقة على ذواتها، كأنها، في التاريخ، من خارج التاريخ نفسه. الدولة هي، إذن، في هذا المنطق الطائفي، شفيعة الطوائف، كفيلتها، وضامنة ديمومة وجودها. وهذا واضح في النص، في ردّه ذلك الارتباط الى «أن كلاً من الطوائف ليست، بمفردها، الأكثرية». فحاجة الطوائف الى الدولة ناتجة عن كونها **أقليات**. لكنها أقليات **قائمة بذاتها، لا بالدولة**. والدولة، بدورها، بحاجة اليها، فلو لم تكن الطوائف، لما كانت الدولة. بهذا الاطلاق يصوغ مسرّة حكمه. فلو قال، مثلاً، إن

(1) انطوان مسرّة، «النموذج السياسي اللبناني...»، المصدر المذكور، ص 480.

الدولة التي يرتبط وجودها بوجود الطوائف ليست الدولة بالمطلق، بل هي **هذه الدولة الطائفية** القائمة في لبنان، لكان ممكناً أن يكون قوله صحيحاً. لكن صيغة المطلق التي فيها صاغ حكمه تستوقف. كصيغة البداهة التي فيها صاغ حكمه الآخر. وطابع الإطلاق، كطابع البداهة، يجد تفسيره في نزوع الفكر المسيطر، في شكله الطائفي، بسيطرة البورجوازية المسيطرة في نظامها السياسي الطائفي، إلى تقديم نفسه كأنه الفكر بالمطلق، وكأن قوله هو القول. كالطبقة هذه، تنزع، من موقعها المسيطر، إلى تأبيد نظامها هذا، فرغبة التأبيد هي التي تفسر صيغة الإطلاق والبداهة. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، في تضامن مفاهيم الفكر الطائفي؟ ولماذا لا يكون الأمر كذلك، ما دام لبنان، بهذا الفكر، هو الكيان ـ الجوهر، في تعدد طوائفه، وفي دولة هذه الطوائف؟ إذن لا يكون لبنان إلا بطوائفه، ولا تكون دولته إلَّا بها. يكون لبنان طائفياً أو لا يكون، ودولته كذلك. هكذا كان، وهكذا سيبقى. وعلى دولته أن تكون كما هو، وأن تبقى.

لكن تاريخ لبنان الحديث يؤكد عكس ما يقول مسرّة، ويؤيد ما نقول. ففي عهد الاستقلال بالذات، تعزز بناء النظام الطائفي الذي أقيمت أسسه في عهد الانتداب، وفي عهد الاستقلال اكتمل الوجود المؤسسي للطوائف في **كيانات سياسية** لها استقلالها الذاتي المحكوم بأنظمتها الخاصة. ولقد كان لدولة الاستقلال، أعني دولة البورجوازية اللبنانية، الدور الأول في تعزيز هذا البناء (بدلاً من تقويضه)، وفي تأمين الأطر المؤسسية الضرورية لوجود هذه الكيانات وديمومتها[1].

---

(1) راجع، في هذا المجال، إدمون رباط في كتابه، بالفرنسية: «التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري». منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1973. نقرأ

أعْلَمُ. ليس هذا ما قصد إليه مسرّة في ذلك التعبير الخاطف. لكن إعطاء الدولة مثل هذا الدور **المؤسسي**، في علاقتها بالطوائف، يتناقض مع منطق الفكر الطائفي الذي يرى في الطوائف كيانات اجتماعية **قائمة بذاتها**، بينما هي، في وجودها المؤسسي **ككيانات سياسية، قائمة بالدولة**. والفارق، بالطبع، كبير بين أن تكون قائمة بذاتها، وأن تكون **قائمة بالدولة**. فهي، في الحالة الأولى، **جواهر**، كما ذكرنا. لكنها، في الحالة الثانية، في وجودها المؤسسي نفسه، علاقات سياسية خاصة بدولة محددة، وبالتالي، بشروط تاريخية محددة هي شروط هذه الدولة، تتجدد (أعني يُعاد إنتاجها) بتجددها، فإذا تعطلت الدولة، أو تعطل دورها، باتت مهددة في وجودها المؤسسي نفسه، كطوائف. وكل تغيير في الدولة، أي في بنيتها، يحدث تغييراً في وجود هذه، بسبب من ارتباط وجودها التبعي بوجود الدولة، كما سبق ذكره.

ها نحن نبتعد عن نص مسرَّة في نقد فكره، فلنرجع إلى النص.

4 ـ في دور الدولة الطائفية

أما الدور التحكيمي والموازن المنسوب إلى الدولة، فيضع الدولة في موقع محايد من الطوائف هي فيه في علاقة خارجية بها، مستقلة عنها، من حيث هي حَكَمٌ بينها. فالدولة فوق الطوائف، لأنها للطوائف جميعها، لا تنحاز إلى واحدة ضد أخرى، بل توفق بينها إذا اشتد تنافسها، وتحول دون تخاصمها،

= في هذا الكتاب تاريخاً مفصلاً لانبناء الطوائف، في عهد الاستقلال، وبفعل من الدولة نفسها، في كيانات سياسية مستقلة بذاتها. وهذا التاريخ يمتد، بوجه خاص، من 1943 إلى 1967، تاريخ تأسيس المجلس الشيعي الأعلى.

حفاظاً على ديمومتها التي هي بها أيضاً تدوم كدولة للطوائف. بهذا القول، يستعيد مسرَّة مفهوماً تقليدياً للدولة هو مفهومها البورجوازي الذي به ترتفع فوق طبقات المجتمع وجماعاته وأفراده، فتستوي، من خارج، حَكَماً عليه. مع فارق بسيط هو أنها حكم بين طوائف، بينما هي، في مفهومها ذاك، حكم بين طبقات وجماعات. لقد استبدلت الطبقات بالطوائف، دون أي تغيير آخر في المفهوم.

لكن دور الدولة «الموازن» هو الذي، في النص، يسترعي الانتباه، بسبب من غموضه والتباسه. فصاحب النص يؤكد، مرة أخرى، في نهاية مقاله، أهمية هذا الدور، في كلامه على ضرورة وجود «ميزان قوى متوازن» بين سائر الطوائف في المجتمع المتعدد. لكنه لا يوضح ما هو هذا **التوازن**، وكيف يكون. هل هو، مثلاً توازن مساواة؟ هل هو توازن مشاركة؟ وهل المشاركة هي المساواة؟ ثم هل هي، بالفعل، ممكنة؟ أليس في تحقيقها الفعلي ـ إن كان ممكناً ـ تعطيل لوظيفة الدولة؟ بل كيف يمكن للدولة أن تقيم بين الطوائف توازناً إن كانت الدولة نفسها حقلاً للتنافس بينها؟ ألا يفترض إمكان قيامها بمثل هذا الدور أن تكون، كما هي في مفهومها النظري ذاك، من خارج الطوائف، وفوق الطوائف، فلا يكون لها، بالتالي، طابع طائفي، ولا يكون للطوائف فيها موقع، فتكون، حينئذ فقط، في موقع محايد من الطوائف؟ لكن، إذا كانت كذلك، هل يعود بإمكانها أن تقوم بذاك الدور؟ أليس في هذا، إذن، مأزقها: حتى تكون للطوائف حكماً بينها، من الضروري ألا يكون لها طابع طائفي، فإذا لم يكن لها هذا الطابع، تعطّل دورها الحكم الموازن هذا؟ أما إذا كان لها، بالمقابل، طابع طائفي كالذي لها في **واقعها الفعلي، ألا**

يكون التوازن الذي تقيمه بين الطوائف، حينئذ، توازناً من نوع آخر مختلف عن توازن وهمي هو توازن مساواة أو مشاركة؟ **إنّه توازن هيمني.** فإذا كان كذلك، وهو بالفعل كذلك، فتأمينه يعني تأمين الهيمنة لطائفة بعينها، دون غيرها من الطوائف. أليس في هذا تناقض مع ذلك المفهوم للدولة الحَكَم؟ إلا إذا كان دور الدولة هذا بالذات يكمن في تأمين هذا التوازن، أي، بالتالي، في تأمين الهيمنة لطائفة هي، دون غيرها، الطائفة المهيمنة، وإظهار علاقة الهيمنة هذه بين الطوائف كأنها علاقة مساواة أو مشاركة. فإذا كان هذا هكذا، فالسؤال، حينئذ، هو التالي: ما الذي يفسّر هيمنة تلك الطائفة المهيمنة؟ هل هي مهيمنة بذاتها؟ إن المنطق الطائفي الذي يقضي بأن تكون الطوائف قائمة بذاتها، هو نفسه الذي يقضي بضرورة أن تكون تلك الطائفة المهيمنة **مهيمنة بذاتها،** ويقضي كذلك بضرورة أن تكون الطوائف الأخرى خاضعة لهيمنتها، لأنها، بذاتها، ليست مهيمنة، بل عاجزة عن الهيمنة. هكذا **يتحدد منطق الفكر الطائفي،** في ضرورته الداخلية، **كمنطق فكر عنصري.** أما الدور «الموازن» للدولة فيكمن، في ضوء هذا الفكر، في تأمين الهيمنة لهذه الطائفة المهيمنة، ضد تطلعات الطوائف الأخرى، إما إلى الهيمنة، وإما إلى المساواة والمشاركة. إنه، إذن يكمن في تأمين التحقق الآلي لإعادة إنتاج تلك العلاقة من الهيمنة الطائفية التي بها يقوم المجتمع المتعدد. فهو، بهذا المعنى فقط، دور «تحكيمي موازن»، وهو، بهذا المعنى أيضاً، في تناقض مع دور الحَكَم الذي يضع الدولة في موقع محايد.

لقد ذهب شيحا في معالجة هذه القضية الى حدود بقي مسرّة بعيداً دونها. فشيحا، مثلاً، لا يخشى أن يؤكد، في واحد من نصوصه، ومن موقع فكره الطائفي نفسه، أن السلطة الفعلية هي

في أيدي الموارنة والسنّة، فلهما الهيمنة دون سائر الطوائف. وهو، بهذا القول، يؤكد، بالتالي، الطابع الهيمني للتوازن الطائفي، لكن، دون تمييز بين موقعي الموارنة والسنّة في الدولة. أما في كلامه على السلطة التنفيذية، وعلى موقع رئيس الجمهورية في هذه السلطة، بوجه خاص، فهو يحدد النظام السياسي اللبناني بأنه نظام «ديكتاتورية مقنعة»، دون تحديد، بالطبع، لطابع هذه الديكتاتورية، هل هو طبقي بورجوازي، أم طائفي. ولقد تناولتُ هذه الأمور كلها بالتفصيل في دراسة سابقة، فلا ضرورة للتكرار. إذن، أكتفي بالإشارة إلى أن عدم طرح تلك الأسئلة في الكلام على الدور «الموازن» للدولة يوحي بأن هذا الدور هو إقامة المساواة بين الطوائف، حتى لا تكون لواحدة منها غلبة على الأخرى، وحتى تبقى العلاقة بينها علاقة **«لا غالب ولا مغلوب»**، كأن «التوازن» يكمن في هذه العلاقة التي تطمس طابعه الهيمني. هذا هو التضليل الإيديولوجي: إنه قلب الأشياء، والعلاقات، نقائضها.

5 ـ في علاقة الدولة بالفرد

ويتابع مسرّة تحليله، محكوماً بمنطق البداهة الذي منه انطلق في وضعه المجتمع اللبناني كمجتمع متعدد، فميّز بين هذا المجتمع والمجتمع الموحد أو المتجانس، من جهة علاقة الدولة بالمواطنين. لئن كانت هذه العلاقة، في المجتمع المتجانس، علاقة مباشرة، فهي، في المجتمع المتعدد، غير مباشرة، تمر بالطائفة التي هي وسيط ضروري بين الدولة والمواطن. كان أولى بصاحب النص أن يقول: «بين الدولة والفرد»، ففي المجتمع

المتعدد بتعدد طوائفه، لا وجود للفرد كمواطن، لأن الوجود الفعلي هو للطائفة، التي هي الوحدة الاجتماعية الأولى. والدولة لا تعترف بوجود الفرد إلّا منتمياً إلى طائفة، بوجودها يوجد، ولا يوجد بذاته أو لذاته، ولا حتى بالدولة، أو لها. فيها، وبوجودها، يوجد لذاته، ويوجد أيضاً للدولة. في المجتمع المتجانس وحده يوجد الفرد كمواطن، مستقلاً بذاته، في علاقته المباشرة بالدولة. وشرط وجوده في هذه العلاقة **الحقوقية**، أن يكون حراً من كل انتماء آخر (ديني أو طبقي، مثلاً) غير انتمائه إلى ذاته التي هو فيها، وبها، في علاقته بالدولة، ذرة اجتماعية. ولا وجود له من خارج علاقته هذه بالدولة. علاقته بها هي وحدها العلاقة الاجتماعية، قائمة، في منظور الفكر البورجوازي، على قاعدة تغييب العلاقة الطبقية، من حيث هي، في أساسها المادي، علاقة إنتاج. لئن كان الوجود الاجتماعي الفعلي، في المجتمع المتجانس الموحد، هو للفرد، موضوعاً بالدولة كمواطن، فهو في المجتمع المتعدد، **بالدولة**، للطائفة، لا للطبقة، ولا للفرد.

6 ـ في الدولة المركزية والتعدد الطائفي

لكن الطريف في الأمر هو أن مسرّة يقيم التعارض بين التعددية والمجانسة[1]. فالطرف المقابل للمجتمع المتعدد هو المجتمع المتجانس. هذا يعني أن الأول لا تجانس فيه بين طوائفه، وبالتالي، بين أفراده. وهذا يعني أن الثاني لا طوائف فيه.

(1) مثلاً، في هذا النص: «إن البعض ينادي بالتعددية في لبنان بمعنى التقسيم والبعض الآخر ينادي بالتوحيد بمعنى المجانسة لكن النموذج التوافقي يوفّق بين وجهات النظر هذه...». مجلة الواقع، المصدر المذكور، ص 16.

ومثاله، عند مسرّة، «**الديموقراطيات الغربية الكبرى**»[1]. لكن هذا القول خاطىء تماماً. فالولايات المتحدة، مثلاً ــ وهي من أكبر الديموقراطيات الغربية، إن لم تكن أكبرها على الإطلاق ــ تضم عدداً من **الطوائف** هو أضعاف ما يضمه لبنان منها، فلماذا يُعد المجتمع فيها متجانساً، بينما هو متعدد في لبنان؟ لماذا الطوائف في فرنسا أو كندا أو أوستراليا أو الاتحاد السوفياتي ليست طوائف، بينما هي، فقط في لبنان، طوائف؟ بحسب منطق الفكر المادي الذي نعتمد في نقض الفكر الطائفي، نجيب بالقول إن الطوائف ليست طوائف **إلا بالدولة** ــ لا بذاتها، كما يوهم الفكر الطائفي ــ، والدولة في لبنان هي التي تؤمن ديمومة الحركة في إعادة إنتاج الطوائف كيانات سياسية هي، **بالدولة وحدها**، مؤسسات. ومنطق الفكر الطائفي الذي يعتمده مسرّة في تحليله يقلب الأشياء نقائضها، فتظهر الدولة طائفية، كأنها نتيجة تعدّد الطوائف في المجتمع اللبناني، بينما بها ــ أعني بالدولة ــ تتعدّد الطوائف في هذا المجتمع، وبها يُعاد إنتاجها، من حيث هي **كيانات سياسية**. أليس طريفاً، وذا دلالة بالغة تصب في ما نقول، أن تكون الطوائف بحاجة إلى **اعتراف** الدولة بها، حتى تكتسب جدارة الوجود؟ فإذا لم يكن اعتراف بها، كان وجودها سرّياً، **خفياً خارجاً على القانون**، وخارجاً، بالتالي، على الوجود؟ إذا صحّ ما نقول، وهو في رأينا صحيح، واستقام منطق التحليل بنقض منطق الفكر الطائفي، أمكن القول، بكل صراحة، إن **تغيير الدولة التي بها** تكون الطوائف طوائف، بإمكانه، في شروط

---

(1) المصدر نفسه، ص 16.

تاريخية محددة هي التي فيها تقوم الدولة بتعطيل إعادة إنتاج الطوائف، ككيانات سياسية، أن يجعل من المجتمع اللبناني مجتمعاً متجانساً، حتى في تعدّد طوائفه نفسه. ليس تعدّد الطوائف بالمعنى **الديني** للكلمة، هو الذي يحول دون توحيد المجتمع وتجانسه، ودون توحيد الدولة وتجانسها، **كدولة مركزية** واحدة، وكأداة لتوحيد المجتمع. لئن كانت علاقة الدولة بالطوائف أساسية لوجود الطوائف في مؤسسات هي كيانات سياسية، فهي، بالعكس، معطّلة لوجود الدولة كدولة مركزية واحدة. هذا ما تؤكده التجربة التاريخية اللبنانية نفسها، سواء في وجودها السابق على الحرب الأهلية، أم في وجودها في هذه الحرب. فعلى نقيض ما يؤكده انطوان مسرّة وغيره من الذاهبين في اتجاه هذا الفكر البورجوازي المسيطر في شكله الطائفي، لا توافق ولا توفيق بين **الوجود المؤسسي** للطوائف ووجود الدولة المركزية الواحدة. لا تعايش بين الوجودين، فكل من الاثنين ينفي الآخر، والعكس بالعكس. ذلك أن الشرط الأساسي لوجود الدولة **كدولة مركزية**، تجد نموذجها الأمثل في الدولة البورجوازية، **هو ألا تكون طائفية**. بانتفاء طابعها الطائفي هذا، ينتفي ذلك الوجود المؤسسي للطوائف، الذي هو، **بالدولة وحدها، وجودها السياسي**، ولا أقول، بالطبع، وجودها الديني[1]. لكن الدولة التي بها توجد الطوائف، مؤسسياً وسياسياً، هي، **فقط، الدولة الطائفية**. ولا يمكن لها أن توجد كذلك بغير هذه الدولة. **والدولة الطائفية** هذه،

(1) وقديماً، أشار شيحا، بذكاء، إلى هذا الأمر، مؤكداً أن الوجود الفعلي للطوائف هو وجودها السياسي، لا الديني. هذا ما يؤكده، أيضاً، إدمون ربّاط، في كتابه المذكور أعلاه.

في تعريفها نفسه، **ليست دولة مركزية**، ولا يمكن لها أن تكون أو أن تعتبر كذلك. إلّا إذا كانت **دولة طائفة واحدة، لا دولة طوائف**، كما هي في تعريفها، أو كما تظهر لذاتها. في هذه الحالة، تستحيل، كإسرائيل، **دولة عنصرية**، شرط قيامها إلغاء غيرها. وشرط وجود الدولة المركزية، بما هي دولة الطائفة الواحدة، هو إلغاء الطوائف الأخرى إلغاءً مؤسسياً سياسياً، وإذا أمكن، **جسدياً** أيضاً. أليس هذا ما حاوله بشير الجميل؟ أليس هذا منطق الحل الفاشي لأزمة النظام السياسي الطائفي؟ ولن أقوم الآن بتحليل بنية التناقض المأزقي لهذا النظام، بين كونه طائفياً، وكونه بورجوازياً. فلقد قمتُ بهذا في دراسات أشرت إليها سابقاً. لكن ما أريد قوله، حتى لو كان في هذا القول استباق للبحث، هو أن ما يحاوله مسرّة ـ وغيره ـ من **توفيق** بين وجود الطوائف المؤسسي ووجود الدولة المركزية، هو، في مبدئه نفسه، **مستحيل**. لقد بنى مسرّة لهذا التوفيق نموذجاً سمّاه **«النموذج التوافقي»**. كان أحرى به أن يسميه **«النموذج التوفيقي»**، لا سيما أنه وضع له مهمة محددة هي، بالضبط، أن يوفق بين وجهات نظر القائلين بالتعددية، ووجهات نظر القائلين بالتوحيد[1].

محكوم هذا التوفيق بمنطق استحالته. ومنطق هذه الاستحالة هو هو منطق التناقض المأزقي في بنية الدولة اللبنانية بينها كدولة طائفية، وبينها كدولة بورجوازية. لكن همّي، الآن، في مناقشة هذا المنطق من الفكر الطائفي، ليس العودة إلى تحليل هذه العلاقة بين الطائفي والبورجوازي في بنية السياسي نفسه. همّي،

(1) راجع هامش (1) صفحة 28.

ببساطة، أن أجيب، مع القارىء، عن هذا السؤال: على ماذا تدل تلك المحاولة من التوفيق المستحيل؟

7 ـ في الدلالة السياسية للمنطق التوافقي

وببساطة أقول: إن لهذه المحاولة دلالة سياسية تكمن في رفض تغيير النظام السياسي الطائفي، وفي الطموح إلى تأبيده، حتى لو كان تأبيده أمراً مستحيلاً. هذه هي خلاصة فكر مسرّة، وعنوان محاولته. فلأوضح.

بحسب منطق الفكر الطائفي الذي يحكم فكر مسرّة، إمّا أن تكون العلاقات بين الطوائف، في المجتمع التعددي، **متوازنة**، وإما أن تكون **عنفية**. وتوازنها قائم بالدولة. فإذا ضعفت الدولة، أو قل أضعِفَتْ، اختلّ هذا التوازن، ودخلت الطوائف في حالة حرب. ولأنها حرب بين طوائف، لا يمكن أن يكون فيها حسم لصالح واحدة منها ضد أخرى. لا يمكن أن يكون فيها، بالتالي، غالب ومغلوب. مهما طال أمدها. إذن، لا بد من إعادة التوازن بين الطوائف إلى سابق عهده، كأن شيئاً لم يكن. لا بد من العودة بالنظام السياسي، ضامن وجود الطوائف وضامن تجددها، إلى ما كان عليه قبل الحرب. فالنظام هذا دائم بديمومة الطوائف، والطوائف دائمة بديمومته. هذا قدر المجتمع التعدّدي: أن يتأبد. وشرط تأبيده أن تتأبد دولته. بها يكون. إن لم تكن، ما كان. فكأنه محكوم بضرورة أن تبقى (أعني الدولة) بلا تغيير، حتى يبقى (أعني المجتمع) كما هو في جوهره، بلا تغيير. كأنه الأوحد، من بين المجتمعات كلها، الذي إذا تغير، زال، لأنه

القائم بذاته، من خارج التاريخ، لا بشروطه التاريخية. كأن تاريخه لا يخدشه التاريخ.

نحن هنا في لب الفكر الشيحاوي، وهذا السحر من القول يهدف إلى أمر **سياسي** واحد: تأبيد النظام السياسي الطائفي. وحجة هذا الفكر في تأبيد هذا النظام أن المجتمع اللبناني **تعدّدي**. وما دام كذلك، أعني متعدد **الطوائف**، فدولته كذلك، أعني بالضرورة، طائفية. ولا سبيل إلى أن يكون غير ذلك، ولا سبيل إلى أن تكون دولته أيضاً غير ذلك. «من طبيعة الأمور» ــ على حد تعبير شيحا ــ ومن بداهتها أن يكون طابع الدولة **طائفياً**. وما هذا الطابع بتاريخي، بل **طبيعي**، أعني **ضروري**، **بطبيعة** المجتمع التعددية، أي بطبيعته الطائفية. هكذا تتحدد الدولة في لبنان من خارج التاريخ وشروطه. هكذا يتحدد المجتمع فيه أيضاً. يقوم المجتمع بذاته، **طبيعياً**، لا يقوى عليه تاريخ. وبطبيعته أيضاً تقوم دولته، طائفية بطائفيته، لا يقوى عليها تغيير. يكون كما كان، أو لا يكون. تكون كما كانت، أو لا تكون. يزول إذا تغيّر، وإذا تغيّرت تزول.

8 ـ في النموذج اللبناني

بمثل هذا الفكر الغيبي يقارب مسرّة موضوعه. وموضوعه مزدوج، أو قل ملتبس. إنه، تارة، الواقع اللبناني التجريبي، وتارة، **نموذج** سياسي لمجتمع تعددي (مثالي)، هو «النموذج التوافقي». ويتنقّل مسرّة بلا توقف بين الواقع والنموذج، كأن هذا هو ذاك، وذاك هذا، بلا تمييز. أو قل، في تعبير آخر، إنه ينمذج الواقع، ويُوَقْعِن النموذج، بحيث تقوم بين الاثنين علاقة من

التماثل، كلما جرى الكلام فيها على طرف، صحّ على الطرف الآخر، كأنه به المقصود، والعكس بالعكس. على قاعدة ذاك الفكر الغيبي تقوم علاقة التماثل هذه. فنمذجة الواقع اللبناني ممكنة بهذا الفكر وحده الذي يضع المجتمع التعددي، في مثاله اللبناني، كمجتمع طبيعي، دائم بديمومة طبيعته، على الوجه الذي بيّنا. هكذا يجري الكلام، في نصّ مسرّة، على «**النموذج**» السياسي اللبناني، بينما المقصود الفعلي **نظام** سياسي **محدد** في الزمان والمكان، هو النظام السياسي الطائفي. كأن هذا النظام، بارتقائه الى مرتبة النموذج، يكتسب نبلاً ـ بعد طول ابتذال ـ يجعله قادراً على الديمومة والاستمرار، جديراً بهما.

كل قول محكوم بقصده، والقصد منفلت من الوعي، محكوم ببنية فكر هو قائله. وبنية الفكر الطائفي تحدد للقول قصداً: أن يكون، حتى في انبنائه الشكلي، في خدمة تأبيد القائم. مثلاً، في ذلك الارتقاء بالنظام السياسي الطائفي، من ابتذال الواقع المادي إلى نبل النموذج المثالي. أي، بالتالي، من عالم التحول والصيرورة الذي كانت العرب تسميه **عالم الفساد**، إلى **عالم البقاء**. واللغة فضاء الرغبة.

يقول انطوان مسرّة: «**إن نموذج الديموقراطية التوافقية، الموضح في مفهومه العام وفي حالة الديموقراطيات الأوروبية الصغيرة، لم يحظ بدراسة متعمقة لشروطه وتطبيقاته الخاصة في لبنان. فلبنان ينطوي على مزايا خصوصية، لا سيما وجود دين ذي نزعة ثيوقراطية ومحيط ذي نزعة توافقية ضعيفة أو مناهض لمثل هذه النزعة. لذلك، فإن التجربة اللبنانية مهمة جداً لفهم النموذج ولدراسة فعاليته وقيمته المعيارية.**

ما هي شروط استمرارية النموذج اللبناني؟

إن تصنيف النظام السياسي اللبناني كنظام توافقي يسمح بتغير النموذج ودراسة استمراريته»[1].

يجري الكلام في أول النص على «نموذج الديموقراطية التوافقية»، كما هو في «مفهومه العام»، وفي تطبيقات هذا المفهوم في «الديموقراطيات الأوروبية الصغيرة». أما لبنان، فمنظور فيه، في واقعه التاريخي الفعلي، من حيث هو، أو من حيث أن بإمكانه أن يكون حالة خاصة من ذلك النموذج ـ وليس نموذجاً ـ أي تطبيقاً خاصاً لمفهومه العام. وتنتهي الفقرة الأولى من النص، بشكل طبيعي، بتأكيد على أهمية التجربة اللبنانية لفهم النموذج. موضوع البحث، إذن، حتى الآن، هو النموذج. منه، أي من مفهومه العام ينطلق الفكر في النظر في واقع تجريبي معين هو لبنان، ويعود ثانية إليه، لمزيد من فهمه. إنها، في الظاهر، حركة طبيعية، أو عادية، للفكر هي حركته في المنهج الاختباري: من المفهوم النظري إلى التجربة، ومنها إلى المفهوم ثانية.

ثم ينقلب النص، ويأخذ الفكر فيه منحى آخر، في سؤال مفاجىء يؤكده مسرّة بالأسود، لأنه، عنده، الموضوع الفعلي للبحث، ومركز جاذبيته: «ما هي شروط استمرارية النموذج اللبناني؟». بهذا السؤال، يستحيل الواقع التجريبي نموذجاً، والحالة الخاصة قاعدة عامة، والفردي (أو الفريد) مفهوماً عاماً، وتقوم بين الطرفين علاقة من التماثل يقيمها بينهما فكر غبيّ ـ ـ عفواً ـ غيبيّ، هو الفكر الطائفي نفسه. بسؤاله ذاك، يكشف هذا الفكر عن همّه السياسي الأول: كيف يدوم نظام محكوم بضرورة تغييره؟ ولعلّ الأصح القول: ما العمل لإدامة هذا النظام وتأبيده؟

---

(1) مجلة الواقع: المصدر المذكور. .، ص 18.

هذا السؤال هو الذي يضيء منطق تلك العلاقة من التماثل. وهذا بيّنٌ في الجملة الأخيرة من النص، التي هي ـ أعترف ـ بديعة السبك والدلالة: لقد تمّ فيها تصنيف النظام السياسي اللبناني كنظام توافقي. هكذا وُضِعَ لبنان، في تعريفه الطبيعي نفسه: إنه، ببداهة، مجتمع تعددي، ونظامه، إذن، توافقي. لا يفسّره نموذج. إنه النموذج. به يكون التفسير. إنه، لهذا، في نصّ مسرّة، هو الذي يسمح بتفسير النموذج.

هل وضح للقارىء ما نقول؟ بعد أن كان النموذج التوافقي، في مطلع النصّ، مبدأ عاماً لتفسير النظام السياسي اللبناني، من حيث هو تطبيق له، انقلب النظام هذا مبدأ لتفسير النموذج ذاك، في صياغة هي التالية: إن النظام السياسي اللبناني يسمح بتفسير النموذج التوافقي، لأنه نظام توافقي. في مثل هذا الفراغ من القول (توتولوجيا)، يسقط الفكر «التوافقي»، ويدخل، بصيغته تلك، في حلقة مفرغة. فالنموذج التوافقي هو الذي يسمح بتصنيف النظام السياسي اللبناني كنظام توافقي. فكيف يكون هذا النظام الذي ليس توافقياً إلّا بذاك النموذج وقياساً عليه، هو الذي يفسّر النموذج الذي يفسّره؟ يكون هذا بأن يكون هو النموذج نفسه. وما تلك الحلقة المفرغة التي فيها يدخل الفكر، سوى حلقة الفكر الغيبي الذي يتحرك، في شكله الطائفي المسيطر، **كفكر تجريبي**، هو هو الفكر البورجوازي الذي ينمذج الواقع التجريبي ـ وهو هنا النظام السياسي الطائفي ـ فيرفعه إلى مطلق يؤبّده. لبنان، في نظامه السياسي الطائفي، هو، إذن، بهذا الفكر، نموذج نفسه. أليس في هذا ـ أعني في النظر في هذا النظام في ضوء نموذجه الذي هو إياه، لا فرق بينه وبينه ـ عودة إلى مفهوم الفرادة؟ أليس فيه، بالتالي، فشل لمحاولة هي في

مبدئها فاشلة، من حيث هي محاولة عقلنة لنظام هو، في عقله، أي منطقه، خارجٌ على كل عقل؟

9 ـ في منطق المقارنة

وحتى لا أنعطف بالبحث في درب فرعي يبتعد به عن محوره، أمرّ، بلا نقاش، على ما ورد في نص مسرّة من نقاط تستثير نقاشاً، كتمييزه، مثلاً، لبنان بوجود دين فيه ذي نزعة ثيوقراطية، ومحيط مغاير. لكنني أتساءل: إذا كان منهج الوصول إلى «نموذج الديموقراطية التوافقية» محكوماً بمنطق التحليل المقارن ـ كما يبدو ـ، فما هي الأسس التي تقوم عليها مقارنة بلدان كالديموقراطيات الأوروبية الصغيرة، وبلدان كلبنان أو السودان أو نيجيريا، مثلاً؟ وما هو المنطق الذي يحكم هذه المقارنة؟ أليس من تلك الأسس واحد، على الأقل، هو، بالتحديد، **تغييب الاقتصادي**، بما يعنيه الاقتصادي من علاقات إنتاج خاصة بنمط معين من الانتاج، **وعزل السياسي**، بالتالي، كأنه قائم بذاته، لا علاقة له بالاقتصادي، ولا قاعدة مادية يقوم بها؟ أليس بعزل للسياسي كهذا، يوضع السياسي، في تلك البلدان، في علاقة مقارنة؟ أليس منطق هذه العلاقة هو، بالضبط، منطق تماثل؟ ومنطق التماثل هذا هو هو المنطق التجريبي الذي لا يستقيم إلّا بطرد **المختلف** من دائرة العقل. وليس للاختلاف عقل غير **عقل التناقض** الذي هو إياه العقل الديالكتيكي. والعقل هذا، إذا قارن، أقام المقارنة ـ لأنه مادي ـ على قاعدة الاختلاف، لا على قاعدة التماثل. وإقامة مثل هذه المقارنة، على مثل هذه القاعدة، تقضي بضرورة ربط السياسي بالاقتصادي ربطاً هو القائم، بالفعل، بينهما، وهو

الذي يسمح بمقارنة السياسي بالسياسي، دون تمويه ـ (هو وليد عزل السياسي عن الاقتصادي، كأن السياسي معلّق، في سماء ذاته، بخيوط الهواء) ـ فتقوم، حينئذ، بها، أعني بهذه المقارنة، بين السياسيّ والسياسي من بلدان **مختلفة**، ومن بنيات اجتماعية **مختلفة**، وعلى قاعدة مادية اقتصادية مختلفة، **وحدة معقدة هي وحدة قانون كوني في تمييزاته المختلفة**. إنها، إذن، **وحدة اختلاف**، على نقيض وحدة التماثل التي هي، كوحدة تجريبية، وحدة **خارجية**، كما في «نموذج الديموقراطية التوافقية».

وليكن التعدد مثالاً على ما نقول. أليس من **اختلاف** بين أن يكون التعدد، مثلاً، قومياً، وأن يكون لغوياً، أو دينياً، أو جنسياً؟ وهل هو واحد في تماثله، كما هو واحد في اختلافه؟ ولماذا لا يكون تعدد الطبقات الاجتماعية، أيضاً، تعدداً؟ لماذا حصره في الطائفي؟ لماذا الخلط بين تعدّد طائفي وتعدّد قومي؟ والتعدّد، في لبنان، هو، **بالدولة وحدها**، طائفي. أما بذاته، أي من خارج الدولة، وبمعزل عنها، فهو، كأي تعدد **ديني** آخر، في أي مجتمع آخر، فلماذا يكون التعدّد الديني، في لبنان وحده، تعدداً (بالمعنى السياسي، والاجتماعي، أي، بكلمة، بالمعنى الطائفي الذي تحدد سابقاً، في علاقته بالدولة)، ولا يكون كذلك في فرنسا، أو في أميركا؟ لماذا يكون في لبنان قومياً وإثنياً وحضارياً وثقافياً، وما شاءت الفاشية الطائفية العنصرية أن يكون، ولا يكون شيئاً من هذا بتاتاً في فرنسا، كأنه غير موجود؟

10 ـ في الحل التوافقي/ الطائفي

أقوى من المنطق، مصلحة الطبقات. لها منطقها الذي ليس دوماً بعقلي. ولنا عودة إليه.

إذا ضعفت الدولة، اختلّ التوازن بين الطوائف. إذن «**لا ريب في أنه يجب تقوية الدولة**»، حتى يعود الى الطوائف توازنها، فيدوم النظام. هذه هي خلاصة فكر مسرّة، سنجدها تتكرر في كتابات آخرين يذهبون مذهبه في رفعهم، جميعاً، بصوت واحد أوركسترالي، شعار تقوية الدولة وبناء المركز[1] في المجتمع المتعدد. ومسرّة لا يخفي هدفه: إنه «**ضمان استقرار النظام**»[2]. والنظام هذا هو، بالطبع، النظام السياسي الطائفي القائم، في رأيه، بتعدد طوائف المجتمع المتعدد. هدفه: تأمين شروط استمرارية هذا النظام، وقد استحال، بلغة مسرّة الأكاديمية، أعني الإيديولوجية، نموذجاً هو النموذج التوافقي. وتعيين هذا الهدف يدلّ، بحد ذاته، على أن استمرارية هذا النظام باتت، في واقعها الفعلي، مهدّدة بخطر التوقف، وبات النظام، بالتالي، مهدّداً بالانهيار وبالزوال. ومسرّة نفسه يعلن، بصراحة، أن «**النظام التوافقي قد تعطل في الماضي..**»[3]. وسنرى، بعد، أسباب هذا

---

(1) لا يقتصر رفع هذا الشعار على نخبة من الجامعيين، ولا ينحصر في لغة رسمية عريقة في أكاديميتها. إنه، بالعكس، شائع، معمّم بالتواتر، ولأصحابه، بالطبع، مصلحة في أن يزور حتى صفحات الفكر اليومي. نجده، مثلاً، في نص كهذا: «إن انتصار صيدا في ظل ضعف المركز يبقى نصف انتصار، وتحرير الجنوب والبقاع الغربي وراشيا يبقى كله نصف انتصار، إذ ليس المهم أن نلحق الهزيمة بإسرائيل، بل المهم في آخر المطاف أن ننجح في بناء لبنان...» إلى آخر هذا النص الذي هو لشخص اسمه حازم صاغية ـ السفير 28/2/1985. ماذا أقول في هذا النص، وفي صاحبه، الذي يستخفّ، إلى هذا الحدّ، بإلحاق الهزيمة بإسرائيل، بينما يرى النصر كله في «بناء المركز» الذي هو، بلا تورية، مركز السلطة الكتائبية، ويرى في بناء هذا المركز بالذات بناء للبنان؟ الأفضل أن أمتنع عن وصف هذا النص وكاتبه.

(2) مجلة الواقع، ص 21.

(3) مجلة الواقع، ص 22.

التعطل، كما يحددها. المشكلة، إذن، محددة، والحل مرسوم، والفكر لا يخلو من اتساق. لكن ما يجب قوله، قبل استكمال التحليل، هو أن **اتساق الفكر هذا هو في خدمة تحقيق ذاك الهدف**، وله، بالتالي، كاللغة في صياغتها الشكلية بالذات، وظيفة إيديولوجية. فالنظام السياسي، مثلاً، طائفي - أو قل، لإرضاء مسرّة، **توافقي - لأن المجتمع تعددي. ولما كان تغيير هذا المجتمع أمراً مستحيلاً - بحسب منطق الفكر الطائفي في تحديده الطوائف ككيانات مستقلة قائمة بذاتها - فإن تغيير نظامه السياسي الطائفي أمر، إن لم يكن مستحيلاً في مبدئه، فهو، على الأقل، أمر مكروه، لأنه مضرّ بوجود المجتمع التعددي نفسه، وبالتعايش الطائفي الذي هو «قاعدة التوافقية»**[1]، على حد تعبير مسرّة. ذلك أن كل تغيير في هذا النظام يقود، بضرورة منطقه الداخلي، إلى إقامة **«نظام أكثروي»** هو نظام **«معاد للديموقراطية»**[2]. إذن، واحدة من اثنتين: إما تغيير يؤدي إلى نظام كهذا يلفظه المجتمع التعددي، وإمّا إعادة بناء للنظام الطائفي إياه، على أسسه السابقة، دون تغيير، ما عدا - ربما - إصلاحات متنوعة. الحل الأول ليس بحل، وحده الثاني هو **«الامكان الأوحد»**[3]. أما **«العلمنة التي يطالب بها البعض، وإلغاء الطائفية السياسية التي يطالب بها البعض الآخر، فالغاية منهما حشر الآخر في الزاوية، وكلاهما ينتهيان، عملياً، إلى استصلاح للنسبية الطائفية»**[4]. هكذا يلغي مسرّة، في سطر أو سطرين، حلاً هو، بالمعنى الدقيق للكلمة، الحل الممكن

(1) «النموذج السياسي اللبناني...» المصدر المذكور، ص 485.
(2) المصدر نفسه، ص 483.
(3) المصدر نفسه، ص 485.
(4) المصدر نفسه، ص 471.

الأوحد. فإذا كانت علة النظام السياسي في طائفيته ـ وهي، بالفعل فيها ـ فالحل هو في إلغائها. ولا يقدم مسرّة أي تفسير في كتابه لإلغاء هذا الحل، ولا يبيّن لنا كيف أن إلغاء الطائفية السياسية يقود، ثانية، إلى إعادة بناء النظام الطائفي. ولعل في قوله هذا بعض الاتساق مع فكره الطائفي. فبناء دولة ديموقراطية علمانية غير طائفية لا يلغي الطوائف، بما هي، بحسب فكره هذا، كيانات مستقلة، بل يلغيها، بما هي علاقات سياسية، بالمعنى الذي حدّدتُ في أكثر من دراسة. إنه، في تعبير آخر، يلغي وجودها المؤسسي السياسي الذي هي به وحده طوائف. وهذا، بالضبط، ما تخشاه البورجوازية المسيطرة، وهذا ما يرفضه، بالتالي، فكرها الطائفي. فلو كان صحيحاً قول مسرّة: إن إلغاء الطائفية السياسية هو استصلاح، أو يقود، في نهاية المطاف، إلى استصلاح للنظام السياسي الطائفي، لما قاومته البورجوازية، ولما رفضه مسرّة نفسه، لأنه لا يتناقض مع نموذجه التوافقي. لكنه ليس كذلك، ولهذا لم يعلّله قائله، حتى يصل، بالتحليل، الى وضع لا ينفتح إلّا على واحد من حلّين، لا ثالث لهما: الأول (النظام الأكثروي)، وهو مرفوض؛ والثاني (النظام التوافقي/ الطائفي) وهو، برفض المرفوض، مقبول، حتماً، إذ لا حل غيره. لهذا يميّزه مسرّة بأنه «الإمكان الأوحد».

بشيء من الخبث، أو من السذاجة، نسأل: أليس النظام التوافقي، في توازنه الهيمني نفسه، نظاماً أقلوياً؟ أليس مأزق الاثنين واحداً، من حيث أن كلاً منهما يستثير الآخر ويستدعيه، كحل، والعكس بالعكس، في حركة تبادل الحلول/ المآزق؟ أليس هذا المأزق الواحد هو هو مأزق النظام السياسي الطائفي، في وصوله إلى نقطة القطع في حركة استمراره، أي إلى لحظة الحسم

في ضرورة تغييره؟ واللغة، برغم قدرتها على التمويه الإيديولوجي، ليست قادرة على أن تمنع التاريخ من تحقيق ضرورته.

11 ـ في تقوية الدولة

لكن مأساة الفكر البورجوازي ـ ومأساة لغته ـ أنه يحاول هذا المستحيل. واجب عليه، إذن، أن يشكك في التغيير وصلاحه، وأن يلحّ في هذا التشكيك، لعل الواقع يستجيب لرغبته في تأبيد القائم، (أعني السياسي الطائفي)، فيتأبّد. هكذا يخصّص مسرّة خلاصة كتابه بكاملها ـ وهي من ثلاثين صفحة من الحجم الكبير ـ للتشكيك في جدوى التغيير السياسي. كأنه ما كتب كتابه الضخم هذا إلّا ليصل به إلى هذا القول: ما كان بالإمكان أحسن مما كان. ولن يجد لبنان لنظامه السياسي الطائفي بديلاً، فهو النموذج التوافقي الخاص بمجتمعه التعددي. ألم تثبت الحرب صحة هذا القول؟ وهل كان اللبنانيون بحاجة إليها لإثبات صحته؟ وهو القائم، أصلاً، ببداهته، قبل الحرب، وبعدها. فلماذا التغيير؟ «**وهل التغيير السياسي عامل طمأنة للأقليات بعد الحرب؟**»[1]. يسأل مسرّة مشكّكاً. «**وهل يمكن أن يأتي خلاص البلد من التغيير السياسي؟**»[2] يسأل مسرّة ثانية، مشككاً. «**وهل عقليات ما بعد الحرب مهيأة، أصلاً، لتغيير سياسي مهم؟**»[3]. ويلحّ في السؤال إياه. ثم يطرح سؤالاً لعله الأهم: «**وهل المأساة**

(1) المصدر نفسه، ص 470.
(2) المصدر نفسه، ص 473.
(3) المصدر نفسه، ص 474.

التي يعيش لبنان ناتجة عن نظامه السياسي»[1]. ويجيب مسرّة، طبعاً، بنفي قاطع، ويستعين بشارل مالك في دعم رأيه، ثم يقول: «**بالعكس، لقد أظهر النظام السياسي اللبناني، بالنسبة إلى المأساة، مقاومة لا مثيل لها، فاللبناني لا يزال محكوماً، على الصعيد الدستوري، بالميثاق الوطني، وبدستور 1926، وحتى ببرلمان انتهت مدته. لقد انهارت الدولة. لكن الدولة ليست النظام. قد لا تدل مقاومة النظام هذه على جودته، لكنها تحث على أن نأخذ بعين الاعتبار بعض البنى الأساسية الراسخة (...) إن العمل في مجال التغيير السياسي في البلدان المتعددة يتم من خلال البنى العقلية، لا بالنصوص والنشرات»**[23]، إذن، النظام السياسي الطائفي القائم على قاعدة تلك البنى الأساسية الراسخة، ليس للتغيير، بل للتأبيد. هذه هي الخلاصة العامة التي ينتهي إليها تحليل مسرّة: لذا وجب تقوية الدولة. لكن السؤال هو: كيف؟

جوابان يتقدم بهما صاحب النص في نصه: واحد تجريبي، والآخر نظري، أو نموذجي. الأول هو الذي يتجسّد فيه نموذج الدولة القوية في «**التجربة الحالية التي يخوضها الرئيس أمين الجميل...**» إلى آخر النص المثبت أعلاه. بتحديد الملامح الأساسية لهذه التجربة، تتحدد ملامح ذلك النموذج، ويرتسم في حقل الممارسة السياسية النهج الذي يقود الى تقوية الدولة. أما النهج هنا، فهو، ببساطة، النهج الكتائبي. وأما النموذج ذاك، فهو، بالضبط، نموذج الدولة الكتائبية، أو قل نموذج الدولة في المشروع الكتائبي، كما يحاول تجسيده الرئيس الجميل. وأما

(1) المصدر نفسه، ص 476.
(2) المصدر نفسه، ص 476.

ملامح تلك التجربة فهي التي تتحدد، في ميدان السياسة الخارجية، «**بمفهوم جذري متماسك وصلب للسيادة**»، وفي ميدان السياسة الداخلية، بالمفهوم إياه «**الحدود التسوية التوافقية**». إنها، باختصار، محاولة «**إعادة بناء مركز القرار**».

لو كان عليّ تصنيف النص لقلت إنه، برغم تأنقه بأكاديميته، ونموذجيته، وتوافقيته، بل ربما بسبب منها، يندرج في باب «مديح السلطان». فهو، بوضوح، منحاز بكامله، أعني حتى في لغته ومفاهيمه، إلى طرف معين في هذه الحرب الأهلية هو الطرف الكتائبي. لست، بالطبع، ضد الانحياز، فبه، **دوماً**، يقوم النص، في انبنائه الفكري لكنني ضد إخفاء الانحياز، وضد التمويه. بلا تورية أقول: إن السيادة الكتائبية التي يتغنّى بها مسرّة، ويدعو إليها، ويرى فيها الأساس الذي عليه، وبه، تقوم الدولة، مركزية «قوية»، هي التي تجسدت في معاهدة الذلّ التي، أقلّ ما يقال فيها، هي أنها تجعل لبنان بلا سيادة. ولهذا رفضها الشعب وأسقطها. وأما «**حدود التسوية التوافقية**» فهي التي تتجسد في رفض كل إصلاح للنظام السياسي الطائفي، بل في التشبّث به دون تغيير. وأما محاولة «**إعادة بناء مركز القرار**» فهي، ببساطة، محاولة إعادة بناء ما تصدّع من مركز الهيمنة، أو قل موقع الهيمنة السياسية الذي له، في هذه الدولة الطائفية، بالضرورة، طابع طائفي. إنها محاولة إعادة بناء لهذه الدولة، بما هي دولة طائفية، وعلى أساس من توازنها الهيمني نفسه، الذي تصدّع بفعل سيرورة الحرب الأهلية. فهي، إذن، موجّهة ضد القوى المطالبة بالتغيير الوطني الديموقراطي للنظام السياسي الطائفي.

أما الجواب النظري الآخر، فهو الذي يحدّد فيه مسرّة العوامل الرئيسية التي عليها ـ بحسب تعبيره ـ تتوقف قابلية النموذج

السياسي اللبناني للحياة، من حيث هو نموذج **توافقي**، أي، بالتحديد، **طائفي**. (ملاحظة: لماذا هذا الخجل من تسمية الأشياء بأسمائها؟ وعلى ماذا يدلّ؟) قبل أن نستعرض هذه العوامل بالتفصيل، من المفيد الإشارة، مرّة أخرى، إلى أن المشكلة، من «موقع نظر صاحبنا الذي هو إياه موقع نظر النظام السياسي الطائفي المسيطر، ليست مشكلة **إصلاح** هذا النظام لتأمين ديمومة تجدده ـ إذ إن تجدده هذا لا يدوم بإصلاحه، بل يتوقف. إنها، بالعكس، مشكلة تأبيده، بإبقائه كما هو دون تغيير. المشكلة، في تعبير آخر، هي في أن سيرورة إعادة إنتاج هذا النظام باتت تصطدم بعائق يحول دون تحققها. لا لعلّة في النظام ـ كما سنرى ـ بل لأسباب من خارجه، إنها، إذن، سيرورة معطّلة. لكن الحل ليس في تغيير النظام، لأن العلّة ليست فيه. الحل يكمن في تحرير النظام من عائق إعادة إنتاجه وتأبيده. هكذا يطرح صاحبنا المشكلة: ما العمل لإعادة ضخ الحياة في ذلك النموذج، بلا توقف؟ ما هي شروط ديمومته؟

12 ـ في عوامل تأبيد النظام

لنقرأ ما يقول مسرّة، بشيء من التفصيل. يقول:

«تتوقف قابلية النموذج للحياة على أربعة عوامل رئيسية. فهي تتوقف أولاً على البنى العقلية. فسنوات الحرب الثماني قد عقلت، كما يبدو، مختلف الفرقاء من حيث نظرتهم إلى طبيعة النظام وحدوده. فالحرب بوجهها الداخلي، المغذّاة برغبة في استبدال النسبية التوافقية بنظام أكثروي، قد أدّت إلى عدة احتلالات أجنبية. وأدرك اللبنانيون أخيراً أنه إذا كانت هناك رغبة بتغيير أي شيء في

البنية التعددية للمجتمع اللبناني، فإن ذلك سيكلّف غالياً جداً، مع نتائج غير مضمونة وغير مناسبة، على أي حال، مع كلفة العملية. إن كل الطوائف في لبنان هي بالفعل أقلويّة[1].

(أ) العامل الأول

لعل من الأفضل الوقوف قليلاً عند هذا العامل الأول، قبل أن نستكمل قراءة العوامل الأخرى، لنرى ما فيه. ولعل أهمّ ما فيه أنه يتضمن، في أسطره الأولى، قولاً هو في الظاهر أقرب إلى فراغ القول منه إلى بداهته. لكنه في الحقيقة قول ذو دلالة. أن تتوقف قابلية ذلك «النموذج» للحياة على **البنى العقلية**، يعني، ببساطة، أن النظام السياسي اللبناني باقٍ ما دام مقبولاً، فإذا رُفض، طُرحت قضية تغييره. فوجوده إذن مرتبط بوجود نوع معين من الوعي الاجتماعي، هو الملائم لوجوده. وبقاؤه رهنٌ، بالتالي، ببقاء هذا النوع من الوعي. والوعي هذا هو، ببساطة أيضاً، الوعي الطائفي نفسه، الذي يرى في وجود النظام السياسي، كنظام طائفي، ضرورة اجتماعية ـ هي التي يمليها، مثلاً، المجتمع التعددي ـ، بل يرى فيه النموذج الممكن الأوحد، لتلك الأسباب التي بيّنا. أهم ما في هذا القول أنه يقيم بين **السياسي والإيديولوجي** علاقة يتغيّر فيها كل من الطرفين بتغيّر الآخر، والعكس بالعكس. هذا ما أشرنا إليه في تأكيدنا علاقة الدولة بالطوائف. وهذا ما يأتي، في نصّ مسرّة نفسه، إلى القول. لكنه يأتي إليه في قول يرفضه، أو مواربة، في قول يقول شيئاً آخر. ففي ذلك الكلام على البنى العقلية، مثلاً، يأتي إلى

(1) مجلة الواقع، ص 21.

القول مكبوت القول. وهو الكامن فيه، إذا ظهر، سرّاً، ظهر مغايراً لذاته. هكذا تظهر، في نصّ فكر طائفي ينمذج النظام السياسي الطائفي، فيرفعه إلى مطلق يؤبّده، حاجة هذا النظام نفسه إلى علاقة بوعي طائفي هي التي تؤمن، بتجددها، ديمومة تجدده، فإذا انقطعت، أو تغيّرت، تعطّلت سيرورة تجدده. وهذا ما وقع فيه النظام الطائفي، في سيرورة الحرب الأهلية. بهذا يقرّ مسرّة، وبهذا يقرّ غيره، في منحى فكره الطائفي. لكنه يتأوله في شكل آخر، هو الذي تحدده ضرورة تأبيد النظام السياسي الطائفي. لذا، كانت المشكلة، بالنسبة إلى الفكر المسيطر بسيطرة هذا النظام، مطروحة في هذا الشكل: ما العمل لإعادة بناء الوعي الاجتماعي في شكل طائفي هو الذي، **فيه وحده**، يقبل بالنظام السياسي الطائفي، من حيث هو النظام السياسي الطبيعي؟ ورشة هي واحدة في حقل الفكر وفي حقل السياسة: إعادة بناء الطائفي المتصدّع بتصدّع نظامه السياسي ونظامه الإيديولوجي (الفكري)، بإعادة بناء هذا وذاك في شكل هو إيّاه شكل وجودهما السابق على هذا التصدّع، أي هذا الذي يبدو كأنه شكل **بداهتهما الطبيعية**. هذه هي المهمة الراهنة للفكر البورجوازي في شكله الطائفي المسيطر، يجتهد في القيام بها ذلك الفكر الذي نقد.

أيّ حقل للفكر أفضل من حقل النظر في الحرب الأهلية، كي يستعيد بناءه الطائفي المتصدع؟ أي حقل أفضل له من هذا الحقل كي يأخذ قوله فيه شكل قول بدهي؟ وهل أسهل من أن ينبني الفكر على مستوى الظاهر من هذه الحرب، والسطحي من أحداثها، حتى يكون طائفياً، أو حتى تتأكد طائفيته؟ أسهل منه أن تقارب الحرب بفكر طائفي، فتُسقط عليها منطلقاته، فتظهر، إذاك، له كأنها حرب بين طوائف. وما هي إلّا به كذلك، لا في واقعها

الفعلي. فالحرب الأهلية، في مجتمع متعدد الطوائف ـ بمعنى الكيانات المستقلة القائمة بذاتها، أي بحسب مفهومها البورجوازي ـ، ولفكر طائفي، لا يمكن أن تكون إلّا حرباً بين طوائف، حتى لو كانت غير ذلك، ومهما اختلفت منها الأسباب. ولمزيد من الدقة، يجب التمييز، في أسباب حرب كهذه، بين أسباب داخلية وأسباب خارجية. أما الأولى، فيمكن ردها جميعاً، بحسب منطق ذاك الفكر، إلى واحد أحد لا شريك له، هو الذي ورد في نص مسرّة، وهو «**الرغبة في استبدال النسبية التوافقية بنظام أكثروي**». ولا غرابة في هذا الأمر، فأدوات تحليل الفكر الطائفي لا تسمح بتحديد سبب داخلي آخر غير الذي يثبته مسرّة في نصّه. لذا، كانت الأسباب كلها، تقريباً، خارجية ـ كما سنرى، بعد ـ باستثناء هذا الأخير. كأن في هذا القول قولاً آخر هو الأهم في النص، وهو التالي: ليس في النموذج التوافقي (إقرأ: في النظام السياسي الطائفي) عيبٌ، ولا يطرأ عليه خلل. بديمومته يدوم السلم الأهلي، أعني الطائفي، وبمحاولة تغييره يدخل المجتمع في حرب أهلية. إذن، لم يكن النظام الطائفي هذا يوماً سبباً من أسباب هذه الحرب، ولم يكن يوماً عائقاً لتطور المجتمع التعددي، بل كان، بالعكس، دوماً، حارس السلم وضابط التعايش، به يتماسك المجتمع ويقوم، وبه يبقى مجتمعاً تعددياً، إذا تغيّر تفكك وانهار، كأنه محكوم، وحده من بين سائر المجتمعات، بضرورة أن يبقى ما عليه أن يكون، دوماً بلا تغيير. وللتغيير، في منطق هذا الفكر الطائفي، شكل واحد: إنه «استبدال النظام التوافقي بنظام أكثروي». وكل تغيير آخر، كالتغيير الديموقراطي، مثلاً، الذي يفترض إلغاء الطائفية السياسية، ليس مستبعداً وحسب، بل هو، بضرورة ذاك المنطق، كما رأينا سابقاً،

أمر مستحيل. إنه، إذن، تغيير في «البنية التعددية للمجتمع اللبناني». هكذا تتوحد بنية ذلك النظام السياسي ببنية هذا المجتمع، كأن البنيتين واحدة، وكأن «النظام» هو «الكيان»، والدولة هي لبنان، ودولة الكتائب هي هي الدولة اللبنانية، الماضية والحاضرة، بل منذ أن كان لبنان، قبل ستة آلاف سنة، أي بالتحديد، منذ أن كانت الإيديولوجية البورجوازية الطائفية المسيطرة.

حجج النص تقود جميعاً إلى خلاصة واحدة: التغيير يعني الحرب الأهلية. إذن، يجب تأبيد النظام السياسي الطائفي، لأن في تأبيده إنهاء للحرب. هذا هو، بالضبط، الحل الفاشي الطائفي الذي اقترحته البورجوازية الكولونيالية اللبنانية لأزمة نظامها السياسي، وحاولت أن تفرضه، بقوة الحرب الأهلية، على الشعب وعلى قواه الوطنية والديموقراطية: إمّا القبول بتأبيد النظام الطائفي، وإمّا الحرب على من يرفضه. وهذا هو الحل إياه الذي يقترحه مسرّة، في لغة جامعية مهذبة، أعني منافقة.

ويظل السؤال السابق قائماً: أليس «نظام النسبية التوافقية» نظاماً أقلويّاً؟ ولماذا يكون نظام الأقلية، دون نظام الأكثرية، وحده الأصلح، بل الأمثل؟ ولماذا يكون توازنه الهيمني هو الأسلم؟ ثم أليس هو الذي يستثير ما يسميه مسرّة «النظام الأكثروي»؟ وهذا وجه من وجوه تناقضه المأزقي.

ويتماسك الفكر الطائفي في نصّ مسرّة تماسكاً واضحاً في تأويله أسباب الحرب الأهلية ونتائجها. أما الأسباب، فسيكون لنا، بالإضافة إلى ما سبق من قول، وقفة عندها. وأما النتائج، فهي «عدة احتلالات أجنبية» تقع مسؤوليتها، بحسب النص، على الحرب بعامة، وعلى تلك «الرغبة في استبدال النسبية التوافقية

بنظام أكثروي»، بخاصة. هذا يعني، في تعبير آخر، أن السير في طريق تغيير النظام السياسي الطائفي الذي قاد، ويقود، الى تفجير الحرب الأهلية، هو نفسه الذي قاد، ويقود، إلى تلك الاحتلالات. والخلاصة، في الحالتين، واحدة: لا للتغيير، لأنه المسؤول عن الحرب وعن الاحتلال. والخلاصة، أيضاً، في الحالتين واحدة: تبرئة البورجوازية المسيطرة ونظامها، وتبرئة الطغمة المالية، فئتها المهيمنة، وتبرئة حزب الكتائب، بالطبع، وجميع القوى الفاشية التي فرضت الحرب واستدرجت الاحتلال، بل استنجدت به، وبه استعانت لإيصال ممثلها الأول، ثم الثاني، إلى رأس السلطة السياسية. أليس طريفاً أن تكون قوى التغيير ـ التي هي هي قوى المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الإسرائيلي ـ هي المسؤولة عن «الاحتلالات الأجنبية»، وأن تكون قوى تأييد النظام الطائفي ـ التي هي هي قوى التعاون مع العدو الإسرائيلي، من موقع التبعية له، الموقعة على معاهدة الذلّ ـ هي المدافعة عن السيادة الوطنية؟ هكذا تنقلب الأشياء نقائضها، دوماً بفعل منطق التضليل الإيديولوجي. هكذا، أيضاً، يكون الفكر، محكوماً بهذا المنطق، في خدمة البورجوازية المسيطرة ونظامها السياسي الطائفي.

(ب) العامل الثاني

ويتابع مسرّة تحديد الشروط التي يراها ضرورية لديمومة نموذجه الطائفي ـ عفواً ـ التوافقي، فيقول:

«وتتوقف قابلية الحياة ثانياً على «فَدْرلَةِ» النظام التي يعترف الدستور نفسه بمبادئها. فالدولة الموحّدة والدولة الفدرالية ليستا نوعين متعارضين (. . .) غير أن هذه الفدرلة تتطلب وجود سلطة

سياسية مركزية قوية تصحح الاختلالات السابقة للتوافقية. فالنظام التوافقي قد تعطل في الماضي نتيجة اللجوء المتكرر إلى الفيتو ونتيجة التسويات في مسائل السيادة التي ليست، بطبيعتها، مسائل قابلة للتسوية»[1].

هنا أيضاً يتماسك الفكر الطائفي ببداهة منطلقاته. ومنطلقاته أن الطوائف كيانات مستقلة قائمة بذاتها وأنها الوحدات الاجتماعية الأولى، ومنها يتكون المجتمع المتعدد، ولا يمكن اختزالها، بل هي مبدأ كل اختزال. وما دامت كذلك، فلكل منها الحق في الاستقلال السياسي. طبيعي، بالتالي، أن يكون للدولة التي تضمها طابع فدرالي. ولمزيد من الوضوح نقول إن اتساق الفكر الطائفي هذا يقضي بأن يكون لكل طائفة **كانتون** خاص بها، ضمن الدولة الواحدة. والنموذج التوافقي هو الذي يوفّق بين مركزية هذه الدولة وتعدد الكانتونات السياسية بتعدد الطوائف. ربما، للدقة، يجب القول إن عدد الكانتونات، في هذا النموذج، هو بعدد الطوائف التي هي أهلٌ لأن يكون لها كانتونها. وربما كانت، بحسب هذا المنطق، في لبنان، ستاً. أما الأخرى، فمستتبعة.

لا جديد في هذا القول. إنه تفصيل لمبدأ التعايش الطائفي في ظل الدولة الطائفية، كما نجده، في وضوحه التام في كتابات شيحا. ربما كان الجديد فيه أنه يدفع بالمنطق الطائفي إلى حدوده القصوى، في مشروع بناء الدولة المركزية القائمة على قاعدة الكانتونات الطائفية. وهو، بالضبط، المشروع الكتائبي، مع ملاحظة هي أن مركزية هذه الدولة القوية مركزية طائفية عنصرية هي نفسها المركزية الفاشية في مشروع الدولة القومية المسيحية

---

(1) المصدر السابق، ص 21 ـ 22.

التي كان يحلم بها بشير الجميل، على نموذج الدولة اليهودية، والتي لا يمكن أن تكون مركزية إلّا إذا كانت العلاقات فيها بين الطوائف علاقات هيمنة، من جهة الطائفة المارونية، وعلاقات استتباع كلي من جهة الطوائف الأخرى جميعاً.

لكن الأهم، في سياق نقض هذا الفكر الطائفي، ليس هذا التوفيق الذي يحاوله مسرّة بين المركزية واللامركزية السياسية، في استعادة مشروع الكانتونات الطائفية، وإلباسه حلّة «النموذج التوافقي». إنه الإقرار بأن «النظام التوافقي قد تعطّل...». هذا يعني أن المشكلة الأساسية تكمن في تعطل هذا النظام، وفي تعطل وظيفة الدولة. وهذا أمر بات يُقرّ به، من مواقع مختلفة، وفي أشكال متباينة، ولأسباب ليست، بالطبع، إياها[26]، جميع الباحثين أو الناظرين فيه، تقريباً. إنها، بالتالي، **مشكلة سياسية**: لقد بات النظام السياسي الطائفي عاجزاً عن القيام بوظيفته في تأمين التحقق الآلي ـ (ربما كان الأفضل القول، بدلاً من التحقق، التوَقعن، نسبة إلى كلمة الواقع. أن يَتَوَقْعَنَ الشي يعني أن يصير واقعاً) ـ لإعادة إنتاج العلاقات بينها، من حيث هي فيه، وبه، علاقات **توازن هيمني**. حين يستحيل النظام السياسي عائقاً لتطور المجتمع وإعادة إنتاجه، فالحسّ السليم يقضي بتغييره. لكن مسرّة يجتهد في محاولته إثبات العكس. لذا، كان عليه، من موقع الحرص على ذلك النظام والرغبة في تأبيده، أن يثبت أن تعطّل

---

(1) هذه هي النتيجة التي يصل إليها، مثلاً، إلياس سابا في محاضرة عن الأزمة الاقتصادية الراهنة، ألقاها في فندق الكارلتون في 1 شباط 1985. وهذه هي، أيضاً، النتيجة التي يصل إليها كمال حمدان في محاضرة، عن الموضوع نفسه، في المكان نفسه، في 15 شباط 1985. راجع الصحافة اليومية بتاريخ 2 شباط و16 شباط 1985.

النظام هذا لم يكن لِعَيْب فيه، بل من خارج، بفعل الآخرين. والسبب هذا هو، في النص، «اللجوء المتكرر الى الڤيتو».

لكن مسرّة، في مكان آخر من نصه، يرى في هذا الڤيتو إياه، «**وسيلة لحماية الأقلية ضد القرار الأكثري**»[1]. فكيف يكون سبباً في تعطل النظام، بينما هو، كما يحدده صاحبنا، إحدى الخصائص الرئيسية الأربع للنموذج التوافقي؟ قد يكون بين هذين القولين تناقض، وقد لا يكون، فمثل هذا الأمر ليس بمهم. أهمّ منه أن نرى ما بينهما من اختلاف، إن كان بينهما اختلاف، فنرى كيف يستقيم القول فيهما، فيتّسق، بلا تناقض. بقراءة دقيقة هادئة نفهم أن ذلك الڤيتو ليس من خصائص النموذج، أساسياً له، إلّا إذا استخدمته الأقلية ضد الأكثرية. إنه، إذن، في هذا الاستخدام وحده، ضروري لحياة النموذج واستمراريته. أما في استخدام آخر، فهو سبب في تعطله. هذا يعني، بوضوح لا نجده في نص مسرّة، بل تنتجه قراءته النقدية، أن الڤيتو نفسه يختلف، في علاقته بالنموذج ـ وقل بالنظام الطائفي ـ باختلاف استخدامه. وله استخدامان لا ثالث لهما: واحد خاص بالأقلية ضد الأكثرية، والآخر، بالعكس، خاص بالأكثرية ضد الأقلية. فهو، بحسب منطق النصّ نفسه، في الأول وحده، أساسيّ للنظام، وفي الآخر معطّل له. ولمزيد من الوضوح والدقة أقول: إذا كان استخدام الأكثرية حقها في نقض قرار الأقلية معطّلاً للنظام، فلأن هذا النظام هو، بالضبط، **نظام أقلية** هي التي تحتل فيه موقع الهيمنة، وهي فيه صاحبة القرار الذي، بنقضه، يتعطّل النظام. ونقض قرار الأقلية حق **ديموقراطي** لأكثرية ترفض هيمنة الأقلية، أو تحاول

(1) مجلة الواقع، العدد المذكور أعلاه، ص 17.

الحدّ منها. هذا يعني أن حق الفيتو في واقع هذا النظام السياسي الطائفي ـ وقل، إن شئت، «التوافقي» ـ هو، في الحقيقة، حق الأقلية وحدها دون الأكثرية، أو حتى حق أقلية بعينها، هي التي تحتكره دون سائر الأقليات، وهو هو، في هذا النظام، حقها في هيمنة بها يقوم توازن النظام «التوافقي»، وبها يدوم كتوازن هيمني، فإذا طالها نقضٌ، تعطّل النظام. ليس صحيحاً أن لكل أقلية في النظام «التوافقي» اللبناني حق النقض. فلو كان لها مثل هذا الحق، لما قام نظام كهذا، ولا دام. بل لو كانت الدولة اللبنانية في واقعها الفعلي كما هي في مفهومها البورجوازي، دولة طوائف، وكانت السلطة فيها مشاركة بينها، دون هيمنة لواحدة على الأخرى، أو العكس بالعكس، أقول لو كانت كذلك لما قامت، ولتعطّلت وظيفتها الطبقية نفسها في قيادة مصالح الطبقة المسيطرة. ولقد عالجتُ هذه القضية لذاتها، من منطلقات أخرى، وفي سياق آخر، في دراسات سابقة، فلا ضرورة للتكرار. لكن ما أريد قوله هو أن الوظيفة الإيديولوجية لمفهوم «التوافقية» تكمن، في وجه منها، في إخفاء أن التوازن في النظام «التوافقي» توازن هيمني، وأن حق النقض فيه ليس، في واقعه الفعلي، سوى «حق» هيمنة، لها، في هذا النظام الطائفي، بالضرورة، طابع طائفي. كما أن وظيفة ذلك المفهوم تكمن، في وجه آخر منها، في إظهار كل رفض لهذه الهيمنة ونظامها الطائفي كأنه «رغبة في استبدال النسبية التوافقية بنظام أكثروي»، أي، في تعبير آخر، كأنه استبدال لهيمنة طائفية بهيمنة طائفية أخرى، على قاعدة النظام الطائفي، بل ربما كان تكريساً له في شكل أشدّ قبحاً من شكله السابق. لكن الفكر الطائفي وحده، كفكر ضيّق محدود، هو الذي يردّ كل تغيير ممكن للنظام السياسي الطائفي إلى استبدال لشكل منه بآخر. ذلك

أنه يطمح، من موقعه نفسه كفكر بورجوازي رجعي، إلى تأبيد هذا النظام. لذا، كانت كل حركة عنده حركة تأبيد. حتى التغيير، يراه تأبيداً.

يقوم النظام بوظيفته ما دام توازنه الهيمني قائماً. ويدوم بديمومته. فإذا جوبه بالنقض تعطّل. ومن منطقه أن يستثير نقضاً به يختلّ توازنه، وبه، بالتالي، يتعطّل. فالعامل الذي هو، إذن، أساسي لوجود النظام السياسي الطائفي، في نمط تحرّكه الداخلي، بحسب مفهومه النظري كنظام «توافقي»، هو نفسه العامل الذي به يتعطل هذا النظام، وتتعطّل وظيفته. وهذا العامل هو «الڤيتو المتبادل» بين الأقليات، على حد تعبير مسرّة. (**ملاحظة**: أليس هذا «الڤيتو» هو هو مبدأ المشاركة أو المساواة الطائفية التي هي، إذا تحققت بالفعل ـ أعني توقْعَنَتْ ـ ألغت التوازن الهيمني، فأخلّت بالنظام السياسي الطائفي، وعطّلته؟) ومسرّة نفسه يؤكد في نصّه أن الممارسة المتكررة لهذا الڤيتو ـ وهي عنده، في مكان آخر من نصّه، من خصائص نموذجه الرئيسية الأربع ـ هي التي كانت السبب في تعطّل النظام. هذا هو العيب البنيوي الأساسي الذي به يقوم النظام السياسي الطائفي: إنه بنية تناقضه المأزقي في أن يكون مبدأ تحركه هو نفسه مبدأ تعطّله. ولا مفر له من حكم هذا المبدأ الذي يحكمه، من حيث هو، في آن، مبدأ حياته ومبدأ زواله. وهذا، بالضبط، ما لم يره مسرّة، من موقعه الذي هو، في حقل الصراع الإيديولوجي الطبقي، موقع ذلك النظام نفسه. ولعل التناقض الذي أشرنا إليه، بين قول يؤكد فيه أن «الڤيتو» ذاك هو من خصائص التوافقية، وقول آخر هو فيه معطل لها، ليس تناقضاً منطقياً أو شكلياً، أعني قولياً، بقدر ما هو، بالعكس، التناقض الموضوعي الفعلي في بنية النظام السياسي الطائفي، الذي

هو هو تناقضه المأزقي. أما الأول، فهو انعكاس، في القول، لهذا المحتجب عن القول. لذا، ربما كان أهم ما يأتي في اللغة الإيديولوجية المخملية الى القول، هو فراغ القول. لكن هذا الفراغ هو، في تلك اللغة، مأوى المعنى.

(جـ) العامل الثالث

إذا كان السبب الداخلي لتعطل النظام «التوافقي» هو «اللجوء المتكرر إلى الفيتو»، أي «**الرغبة في استبدال النسبية التوافقية بنظام أكثروي**»، فالسبب الخارجي (أو الأسباب)[1] هو «**التسويات في مسائل السيادة**». وتوضيحه في ثالث العوامل التي عليها تتوقف قابلية النموذج «التوافقي» للحياة. يقول مسرّة: «**ثالثاً، تتوقف قابلية النموذج للحياة على تنظيم العلاقات مع المحيط الذي يشهد حالياً حوله تحوّل. إن تزعزع استقرار لبنان قد نتج بصورة خاصة عن الوجود الفلسطيني المسلح والحرب الباردة بين العرب والصراع الأميركي ـ السوفياتي في المنطقة وعن النزاع العربي ـ الإسرائيلي. ففي عام 1982، دخلت إسرائيل الى العالم العربي من باب واسع، وهذه كلها وقائع ينبغي استخلاص العبر منها في ما يتعلق بمستقبل علاقات لبنان بمحيطه**»[2].

هذه هي، باختصار كلي، أسباب «تزعزع استقرار لبنان»، وأسباب الحرب الأهلية فيه، إنها جميعاً أسباب خارجية، أعني من خارج النظام «التوافقي» وبنيته. ولئن أتى ذكر على ذلك السبب الداخلي، فبالعَرَض. فبينه وبين الأسباب الخارجية تفاوت

---

(1) أعني بالخارجي ما هو من خارج النظام.

(2) مجلة الواقع، ص 22.

كبير يؤكده صاحب النص «بصورة خاصة». حتى السبب الداخلي هو، في وجه من وجوهه، وكما يقدمه صاحب النص، واحد من الأسباب الخارجية. أو قل إن هذه هي التي تحدده، أو تستنهضه. فاختلال التوازن الداخلي الذي به يقوم النظام «التوافقي» ناتج عن أثر هذه الأسباب، أو العوامل التي، لولا فعلها في لبنان، لما اختلّ ذلك التوازن، بأن ظهرت رغبة في استبدال نظام الأقلية بـ«نظام أكثروي». ولقد أشرت سابقاً إلى اتساق منطق الفكر الطائفي في إنكاره إمكان أن تكون بنية النظام السياسي الطائفي مصدر العلة في تعطّله، أو أن يعرف المجتمع المتعدد بتعدد طوائفه، المنتظم بنظامه «التوافقي»، أزمة تطور هي فيه، في شكل مباشر، أزمة وجود (أو، كما يُقال، أزمة كيان). إلّا إذا رغبت أكثرية في استبدال التوافقية بنظامها. ولا تظهر مثل هذه الرغبة، بحسب منطق الفكر الطائفي، إلّا بفعل خارجي هو، في لبنان، مثلاً، «الوجود الفلسطيني المسلح». (**ملاحظة**: في مجتمع متعدد كل طائفة فيه هي أقلية، كيف يمكن الكلام، بلا تناقض، على نظام «أكثروي»؟ ألا يفترض مثل هذا الكلام وجود «أقلية» هي أكثرية؟ فإن لم يكن الأمر كذلك، أليست هذه الأكثرية مؤلفة من تحالف أقليات؟ ولماذا كان يجري مثل هذا التحالف إن لم تكن هذه الأقليات مغلوبة؟ لماذا التحالف إن لم يكن لرفض هيمنة أقلية بعينها؟ ويتكرر السؤال إياه: لماذا تكون الهيمنة لأقلية دون أخرى؟ وهل يمكن للدولة ــ مهما كان نوع هذه الدولة أو شكلها ــ أن تقوم إلّا بهيمنة يسميها ابن خلدون ــ في حقل معرفي آخر ــ الغلبة؟ وهل يمكن لهذه الهيمنة التي هي أساسية لوجود الدولة كدولة، ألّا يكون لها طابع طائفي إذا كان للدولة طابع طائفي؟ فإذا كان لها مثل هذا الطابع، ألا تستثير ردود فعل تطالب فيها

الأقليات الأخرى، إمّا بالهيمنة ـ وفي هذا إبطال لتلك التي بها تقوم الدولة القائمة ـ، فتعود هذه الهيمنة تستثير بدورها ردود فعل هي إياها، في حركة متكررة هي هي حركة تعطّل الدولة وتعطّل دورها؛ وإمّا بالمشاركة، أو المساواة ـ وفي هذا إبطال للهيمنة إياها التي بها تقوم الدولة، والتي هي، بالتالي، أساسية لقيامها بوظيفتها ـ، فإذا تعطلت الهيمنة، تعطّلت الدولة؟ أسئلة كلها تصبّ في مركز واحد هو بنية التناقض المأزقي الخاص بالنظام السياسي الطائفي، في بنية اجتماعية كولونيالية، كالقائمة في لبنان مثلاً، حبّذا لو يطرحها الناظر في المسألة الطائفية).

المجتمع المتعدد (الطائفي) لا يعرف أزمة، إذا توفّر له نظامه «التوافقي» (الطائفي). كأنه، في وجوده الطائفي هذا، في حياد عن الوجود، أو كأنه من خارج الوجود، أعني من خارج التاريخ. أو كأن له وجوداً ليس من الوجود. فهو المتكرر بذاته، الدائم الأبدي. ولبنان مجتمع كهذا، وله نظامه الذي هو هذا. بل إن نظامه هو النموذج. فلماذا، إذن، عرف ما هو أشدّ من الأزمة: حرباً أهلية مدمّرة؟ (صحيح أن هذه الحرب دمّرت. يقول مسرّة. لكنها لم تتمكن من النظام السياسي اللبناني الذي قاوم مقاومة لا مثيل لها. كأني بصاحبنا يقول: كل من عليها فانٍ، ويبقى وجه هذا النظام). بسبب من «**الوجود الفلسطيني المسلح والحرب الباردة بين العرب والصراع الأميركي ـ السوفياتي في المنطقة والنزاع العربي ـ الإسرائيلي**» يجيب مسرّة.

لن أدخل، بالطبع، في تحليل أسباب الحرب الأهلية في لبنان. فهذه الدراسة ليست الإطار الصالح لمعالجة هذا الموضوع، فضلاً عن أنني عالجته سابقاً. لكن ما أودّ أن أشير إليه هو أن لبنان، في هذه الأسباب جميعاً، هو في علاقة حياد

مطلق بها، كأنه ليس معنياً بتاتاً حتى بما يجري في أرضه. ليس طرفاً في صراعات فُرضت آثارها عليه. فكأنه، في وجوده المطلق نفسه، كمجتمع تعددي، ذي نظام «توافقي»، هو في موقع، لا سيما سياسي، من خارج المواقع كلها. فلا هو معني، مثلاً، بالصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، حتى لو كان دائراً في أرضه؛ ولا هو طرف فيه، ولا علاقة له به. إلّا أنّ الوجود الفلسطيني المسلح فرض عليه، فتزعزع استقراره، واختل به ـ لا بممارسات إسرائيل العدوانية ـ توازن نظامه «التوافقي». ولا هو ـ أعني لبنان ـ معنيّ بالصراع المحتدم في العالم العربي، وفي حركة تحرّره الوطني، بين نهج رجعي هو نهج البورجوازيات العربية في خياناتها الوطنية المتتالية، ونهج ثوري هو النهج الوطني السليم في ممارسة العداء ضد الإمبريالية والصهيونية والرأسمالية. وليس طرفاً في هذا الصراع، ولا علاقة له به. كما أنه ليس معنيّاً بالصراع الكوني بين الاشتراكية والإمبريالية، كأنه ليس من هذا الكون، بل من كون آخر، أو كأنه لا يعرف صراعاً، ولا يدور فيه صراع، لأنه المتعدد بطوائفه، المنتظم بتوافقها الأبدي. أما الصراع العربي ـ الإسرائيلي، فلا علم له به، ولا حاجة به إلى مثل هذا العلم، كأنه بلا حدود، مشرّع الأبواب حتى على إسرائيل التي لا أطماع لها فيه، وليست معنيّة به. كأنه لا وطن. وكيف يكون وطناً ما دام بلا صراع؟

أي فائدة تُرجى من مناقشة هذه الأقوال؟ تُرفض ولا تُناقش. لكن ما يجب قوله فيها هو في الحقيقة قول في طبيعة اللغة الإيديولوجية المخملية، من حيث هي لغة تمويه وتضليل بامتياز. فموقع لبنان من هذه الصراعات جميعاً هو، في هذه اللغة وبها، أعني في الظاهر، موقع حياد مطلق، كأنه في فضاء عقيم. لكنه،

في حقيقته الفعلية، موقع انحياز كلّي إلى طرف ضد الآخر من طرفي كلّ من هذه الصراعات، يظهر كأنه موقع حياد. فلبنان، إذن، في ممارسات نظامه «التوافقي» نفسها، طرف فعلي في جميع هذه الصراعات. ليس ضرورياً تحديد هذا الطرف، فهو واضح بطبيعته، أعني بطبيعة هذا النظام البورجوازي الطائفي وممارساته. إنه طرف ممارسة العداء للثورة الفلسطينية، ولحركة التحرر الوطني العربية، وللإشتراكية، وطرف ممارسة التحالف مع إسرائيل ضد هوية لبنان العربية. وهذا واضح في النصّ نفسه، لا أسقطه عليه، بدهي في لغته، لا أتأوّلها ضد منطقها، بل أنقضها حتى تظهر ما تخفيه. فمن موقع الحرص على النظام الطائفي وديمومته، يطالب الكاتب بتنظيم علاقة لبنان بمحيطه، في ضوء «حالة التحول» التي يشهد محيطه، وبحسب هذا التحوّل. أما المحيط، فيتحدد بعلاقة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، التي على لبنان أن يحدد علاقته بها، بحسب ما طرأ عليها من تحوّل. وأما التحوّل، فيعيّنه الكاتب بدقة: إنه الناتج عمّا حدث في عام 1982، وما حدث أن إسرائيل «دخلت إلى العالم العربي من باب واسع». كأن لبنان ليس معنيّاً بدخول إسرائيل إليه، واحتلالها أراضيه، وهدمها عاصمته. فالمعنيّ بهذا العدوان هو العالم العربي ـ ربما ـ، ولبنان ليس منه.

مكر اللغة الإيديولوجية كلّه في ملمسها المخمليّ. تقول ما تخفي، وتخفي ما تقول، كأنها في خجل مما تقول، أو في نفاق مستمر. هكذا يسري فيها النص الذي قرأنا. ماذا يخفي؟ ماذا يقول؟ ببساطة، وبلا مواربة أو تورية، يقول، إذا نُقِلَ قوله إلى لغة عارية من جلدها المخمليّ، إن اجتياح إسرائيل للبنان في عام 1982، أحدث تحوّلاً جذرياً في تطور العلاقة الصراعية بين

العرب وإسرائيل، فباتت إسرائيل فيها سيّدة المنطقة بلا منازع. فلماذا يظل لبنان مرتبطاً بعالم عربي مهزوم؟ لماذا لا «يستخلص العبر» من هزيمة العرب فيه ـ وهي ليست، بالطبع، هزيمته، حتى لو كان من آثارها تدميره ـ، ومن انتصار إسرائيل عليهم، فيه أيضاً، فينحاز إلى المنتصر، وينقلب على المهزوم، فيتحرر من سطوته عليه؟ «ينبغي استخلاص العبر من هذه الوقائع كلها في ما يتعلق بمستقبل علاقات لبنان بمحيطه». يقول مسرّة، ويكون ما يقول بسير لبنان في خط الخيار الإسرائيلي، ضد الخيار العربي ـ كما عُبّر، في حينه، في لغة سياسية متداولة. ويكون بإقامة تحالف إستراتيجي بين لبنان وإسرائيل، هو، في حقيقته الفعلية، وضع لبنان في موضع التبعية الشاملة (السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية. . .) في علاقته بإسرائيل، إن لم نقل تحت رعايتها، أو وصايتها. ويكون هذا كله بإنجاح المشروع الفاشي الطائفي العنصري، مشروع إقامة الوطن القومي المسيحي ودولته الطائفية المتصهينة، بدعم عسكري وسياسي مباشر من إسرائيل، وبتنصيب سيّد هذا المشروع على رأس السلطة السياسية في لبنان. والنتيجة الطبيعية المنطقية الضرورية لهذا المسار (أو الخيار) هو معاهدة 17 أيار.

وهذا ما جرى بالفعل. إنه، في نصّ مسرّة، دفاع واضح عن حزب الكتائب ونهجه، من بشير إلى أمين، وانتصار فاضح لمعاهدة الذلّ. ولعلّ أهم ما في هذا القول كله هو ربط «قابلية النموذج التوافقي للحياة» بهذا الانعطاف الجذري في علاقة لبنان بمحيطه، من علاقة بالعالم العربي هي علاقة انتماء، هو فيها بلد عربي، أي، بالتالي، طرف مباشر في الصراع ضد إسرائيل، من حيث هو صراع تخوضه الشعوب العربية في حركة تحررها الوطني

من الإمبريالية، إلى علاقة عداء لهذه الحركة وشعوبها، هو فيها حليف مستتبع لإسرائيل، وهو، بالتالي، فيها بلد غير عربي، بل مناهض للعرب، في تحدده نفسه كوطن قومي مسيحي. وهذا قول بالغ الأهمية في تضمنه اعترافاً صريحاً بأن دعم إسرائيل للنظام السياسي الطائفي بات شرطاً أساسياً لبقائه وديمومته، وبأن التحالف التبعي معها بات ضرورياً لاستمرار وجود الدولة كدولة طائفية، بعد أن كانت ديمومة ذاك النظام وهذه الدولة تتأمّن بمعزل عن هذا التحالف وذاك الدعم، إن لم نقل ضدهما. أليس هذا، بحد ذاته، دليلاً على تفاقم أزمة الدولة؟ وماذا نقول في طبقة مسيطرة لم يعد نظام سيطرتها السياسية الطبقية قادراً على التجدد إلّا بدعم خارجي؟ بل ماذا نقول في دولةٍ بات شرط وجودها احتلالاً أجنبياً؟ إذن، ليست «الرغبة في استبدال النسبية التوافقية بنظام «أكثروي» هي التي قادت لبنان ـ كما يدّعي مسرّة ـ إلى وقوعه تحت الاحتلال الأجنبي، أعني، بالتحديد، الإسرائيلي؛ بل إن حاجة هذه الدولة الطائفية، التي هي نفسها دولة البورجوازية اللبنانية، إلى الاستقواء بإسرائيل، كشرط لديمومة تجددها، وانتزاع لبنان، بالتالي، من انتمائه العربي، وسلخه عن محيطه الطبيعي، وزرع جلد له غير جلده، غريب عليه وعلى تاريخه، أقول إن هذا النهج الفاشي الطائفي الذي سارت فيه البورجوازية اللبنانية، راضية أو مرغمة[1]، هو الذي فجّر الحرب الأهلية، وفرضها على

(1) فقط في لحظات نادرة، هي لحظات حاسمة، تظهر وحدة الطبقة المسيطرة، على اختلاف فئاتها، أو ممثليها. حتى لو كان بعض من ممثليها، في موقفه الحاسم هذا، مرغماً عليه، أو مغتصباً. مثلاً، في توقيع معاهدة أيار. جميع ممثلي البورجوازية، في مجلس النواب، صوّتوا مع المعاهدة، باستثناء واحد أو اثنين. وجميعهم انتخبوا للرئاسة الأولى أمين الجميل، زعيم حزب

الشعب اللبناني، وهو الذي قاد لبنان، **بوعي كامل، بل بإرادة وتصميم وتخطيط**، إلى الوقوع تحت الاحتلال الإسرائيلي. بل هو الذي قدّم لبنان هدية لإسرائيل، حتى تقدم إسرائيل له السلطة في لبنان هدية. وطبيعي جداً أن يُقاوَم هذا النهج، ومقاومته دليل صحة وعافية في الشعب اللبناني. أليس طريفاً أن تنقلب الأشياء نقائضها، في منطق هذا الفكر الطائفي، وبه، وفي لغته التوافقية الجامعية المهذّبة، فتستحيل **مقاومة الفاشية** سبباً للحرب الأهلية، **كمقاومة الاحتلال**، تستحيل به أيضاً، سبباً للاحتلال؟ إنه، بكل دقة، منطق فكر الطبقة البورجوازية المسيطرة بسيطرة نظامها السياسي الطائفي، المتجددة بتجدده، في إطار تجدد علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية. فإعادة إنتاج هذه العلاقة هي التي تؤمّن إعادة إنتاج ذلك النظام الذي يؤمّن، بدوره، إعادة إنتاج سيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية. والعكس بالعكس، صحيح بصحته.

ثم جاء رفض القوى الوطنية والديموقراطية للمعاهدة، مدعوماً بحلفاء في الداخل، وفي المنطقة، وفي العالم. وألغيت

= الكتائب، سيّد النهج الفاشي. كما أن القسم الذي امتنع عن التصويت لبشير الجميل، ما لبث أن تراجع عن موقفه، كأنه في نقد ذاتي، وراح يمهد، بلقاءات متتابعة مع الرئيس الجديد، لتعاون جديد. راجع حول هذه النقطة، مقالة جورج البطل، بعنوان: «المقاومة والتحرير والعمل الوطني»، مجلة «الطريق»، العدد الثاني، أيار 1985. مثلاً، في قوله: «فالتصويت على اتفاق السابع عشر من أيار في البرلمان وموقف القوى السياسية والاقتصادية من الاحتلال والتعاون معه، أو مهادنته، والتعامل مع أدواته المحليّة، وتغطية هذه الأوساط للحكم الذي جاء في ركاب الاحتلال وحاول جاهداً تنفيذ أهدافه، كل ذلك قد أكد خيانة البورجوازية الكبرى كطبقة، من كل الطوائف، وتوحّدها في الموقف والهدف».

المعاهدة. وفي الخط نفسه، وقبل توقيع المعاهدة، وقبل إلغائها ـ كما بعد التوقيع وبعد الإلغاء ـ، بل منذ اليوم الأول من الاحتلال الإسرائيلي، كانت مقاومة هذا الاحتلال، وطنية، شعبية شاملة، وكانت مقاومة قوات الحلف الأطلسي وطنية، شعبية، شاملة. وفرضت المقاومة الوطنية اللبنانية على إسرائيل **الإنسحاب والهزيمة**. وفرضت على أميركا والقوى الأطلسية **الانسحاب والهزيمة**. لأوّل مرّة في تاريخ حروب العرب ضد إسرائيل، ولأول مرّة في تاريخ حروب إسرائيل ضد العرب، تنهزم إسرائيل، وتنسحب، بلا قيد ولا شرط. ولقد حدث هذا في لبنان. ولا يزال هذا يحدث في لبنان. إنها سيرورة تاريخه الثوري الجديد. شيء كالكذب. شيء لا يُصدّق. أعني لا يصدقه مَنْ لا يقاوم. وما ظنَّ واحد، وما كان أحد يظنّ، في لبنان وخارج لبنان، أن ما حدث وما يحدث في لبنان كان ممكن الوقوع. باستثناء أصحاب المقاومة الوطنية اللبنانية، طبعاً. ومع هذا، وضد توقّعات الجميع، تقريباً، وقعت هزيمة إسرائيل، ووقعت هزيمة أميركا، في لبنان، وصار المستحيل ممكناً، **بفعل المقاومة**.

في فعل المقاومة هذا يتكثّف منطق التاريخ، كضوء في بلّور، يشعّ لعين قادرة على أن ترى، فتنتج معرفة. لكن عين الفكر الطائفي عمياء. ألا ينبغي استخلاص العبر من هذه الوقائع كلها، لا «في ما يتعلق بمستقبل علاقات لبنان بمحيطه» وحسب، بل في ما له علاقة ببنية نظامه السياسي الطائفي أيضاً؟ فلئن كانت ديمومة هذا النظام رهناً بانتصار اسرائيل وسيّدتها الإمبريالية الأميركية، فإن سيرورة تغييره، أعني تحويله الثوري، هي نفسها سيرورة مقاومة الاحتلال التي هي هي سيرورة التحرر، أو قل لمزيد من الدقة، سيرورة التحرير الوطني. وهي، بالطبع، في آنٍ، سيرورة

مقاومة الفاشية. لكن عين الفكر «التوافقي» عمياء. كعين الفكر الطائفي. والفكر هذا واحد. وعينه واحدة. إنها عين الفكر البورجوازي.

(د) العامل الرابع:

وفي رابع العوامل الضرورية لحياة «النموذج التوافقي» يقول مسرَّة: «**رابعاً، تتوقف قابلية النموذج للحياة، ــ وهذا أمر جوهري ــ على ميزان قوى متوازن، مع بنى دفاعية تسمح في حال الخطر، بالحفاظ على الطابع المتعدد للمجتمع، الذي هو شرط ديموقراطيته**». ثم يختم مقاله، فيتوّج فكره بهذا القول: «**إنّ النموذج التوافقي يسمح بالتوفيق بين ضرورة السلطة المركزية القوية الكابحة للمداخلات الخارجية ولمحاولات الهيمنة الداخلية، وضرورة الحفاظ على الخصوصيات الاجتماعية ــ الثقافية. على مرّ الأيام، سيمكّن نجاح التوافقية من تجاوزها، لأن هذا النجاح يؤمن الاطمئنان النفسي للمجموعات التي يتألف منها المجتمع المتعدد**»[1].

يدوم النموذج بديمومة توازنه، فإذا دام هذا، حافظ المجتمع على طابعه المتعدد الذي هو شرط ديموقراطيته. هذه هي خلاصة القول في هذا النص. والنص يتماسك، لا بما يقول، بل بما يمتنع عن قوله. يتماسك بتغييبه أن التوازن الذي به يقوم النظام «التوافقي» **هو توازن هيمني**، وأن علاقة الهيمنة في تعدد الطوائف أساسية لانبناء المجتمع كمجتمع متعدد، ولإعادة إنتاجه مجتمعاً متعدداً. وليس عبثاً، ولا أمراً عارضاً، أن يتماسك منطق الفكر

(1) مجلة الواقع، ص 22.

الطائفي بتغييب هذا الطابع الهيمني للتوازن الطائفي، فبتغييبه يظهر التوازن في المجتمع الطائفي مظهر المساواة أو المشاركة، فيدوم بديمومته التعدد، ويتنمذج نظامه السياسي، فيتأبّد، كأنه الممكن الأوحد الذي لا عيب فيه؛ إن دام، كانت به الديموقراطية، التي هي هي التعدد، وإلّا، فالخطر، من خارج، طارىء عليه، إذ لا يتهدده، من داخل، خطر. لذا، وجب نقد هذا الفكر، وتفكيك منطقه. بالنقد يأتي إلى القول ما يحتجب، بهذا الفكر ومنطقه، عن القول، وهو أن الطابع الهيمني للتوازن الطائفي الذي به يقوم النظام «التوافقي»، فيدوم كنظام طائفي، هو نفسه الذي به يتعطّل هذا النظام. فهو ـ أعني النظام ـ، إذن، واقع في تناقض مأزقي لا يمكن له الإفلات منه، فهو في بنيته، وهو هو عامل تقويضه الداخلي، لا بحركة أوتوماتيكية عفوية، بل بفعل من احتدام الصراع الطبقي في هذه البنية الطائفية نفسها للنظام السياسي، وبفعل اصطدامه بها. هذا ما بيّنته، في حينه، بإسهاب وتفصيل. وبيّنتُ أيضاً أن المشروع الفاشي الطائفي كان محاولة بورجوازية فاشلة لإيجاد حل لهذا التناقض المأزقي، في اتجاه ينزع فعلياً، أي سياسياً، إلى إلغاء الطابع المتعدد للمجتمع، بإقامة وطن قومي مسيحي ودولة فاشية طائفية عنصرية لا محلّ فيها للطوائف المستتبعة إلّا إذا رضيت بأن تكون مستتبعة، وقبلت بتكريس مؤسّسيٍّ للتوازن الهيمني الطائفي. ما أريد قوله، بكل دقة، في هذا المجال، هو أن هذا التوازن نفسه الذي به يقوم النظام السياسي الطائفي هو، بالتحديد، عامل تفكيك وتفتيت لهذا النظام، يقود، بضرورة منطقه الداخلي، الذي هو منطق تناقضه المأزقي، إلى إلغاء ـ أو محاولة إلغاء ـ تعددية المجتمع الطائفي، من حيث أن إلغاء هذه التعددية (السياسية الطائفية) بات، في

الفاشية، وبها، ولها، شرطاً أساسياً لديمومة التوازن الهيمني الطائفي، وبالتالي، لديمومة نظامه. هذا يعني، في تعبير آخر، وفي لغة الفكر الذي ننقد، أن نظام التعددية الطائفية، التي هي ـ كما سبق القول ـ بهذا النظام، تعددية سياسية، ليس شرطاً للديموقراطية، بقدر ما هو شرط لنفيها وإلغائها، من حيث هو، بالضبط، مولّد للفاشية. فنظام الديموقراطية الطائفية هو الأرض التي يقوم عليها نظام الفاشية الطائفية. هذا وليد ذاك، أو قل للدقة، وليد تمأزقه. أما الديموقراطية الفعلية فهي التي تقضي، بالعكس، بضرورة تغيير هذا النظام السياسي الطائفي الواحد، بل إلغائه. بين ديموقراطية تقضي بتأبيد هذا النظام الطائفي، وديموقراطية تقضي بتغييره، ثمة اختلاف جذري هو القائم بين ديموقراطية تفتح الطريق إلى الفاشية، وتقود، بمنطقها نفسه، إليها؛ وديموقراطية تقطع الطريق عليها. والاختلاف هذا هو هو القائم بين فكر ديموقراطي ثوري، وفكر بورجوازي طائفي. على قاعدة هذا الاختلاف، أعني من منطلق هذا الحد المعرفي الفاصل، في طابعه الطبقي نفسه، بين الفكرين، أقول: يُخْطِىء من يقيم التناقض السياسي في لبنان بين طائفية هي، في تعدديتها السياسية، الديموقراطية نفسها، وفاشية هي إلغاء لهذه التعددية الطائفية. فالتناقض الفعلي ليس قائماً بين هذين الطرفين. إنه، بالعكس، قائم بين **الطائفية والديموقراطية**. ذلك أن الفاشية لا يمكن أن تولد إلّا في رحم هذا النظام السياسي الطائفي لسيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، الذي فيه تكوّنت، ومنه خرجت، وبه اشتدّ ساعدها لتحميه، لا لتنفيه. لكنها، بالطبع، كانت تقوّضه فيما هي كانت تحميه ـ أو تحاول حمايته ـ، ومن حيث هي كانت تحميه. طبيعي إذن، أعني ضروري أن يكون نقيض الفاشية،

في لبنان، هو نقيض الطائفية. وهو نقيض النظام السياسي البورجوازي الذي فيه التحم الفاشي بالطائفي التحاماً بات، بسببه، كل نقض للفاشية نقضاً للطائفية، والعكس بالعكس، وبات النقيض هذا، في الشروط التاريخية الخاصة بتطور الصراع الطبقي وأشكاله في الحرب الأهلية في لبنان، نقضاً لذلك النظام السياسي، بما هو، بالتحديد، نظام بورجوازي، فاكتسبت الديموقراطية، بالتالي، طابعاً مناهضاً للبورجوازية، والتحمت سيرورة التحويل الثوري بسيرورة التطور الديموقراطي، في سيرورة الحرب الأهلية نفسها التي هي هي سيرورة الثورة الوطنية الديموقراطية، التحاماً هو، بالضبط، الطرف المقابل لالتحام الفاشي بالطائفي في النظام السياسي البورجوازي، أعني الطرف النقيض.

الخاتمة:

أما الخاتمة التي بها يكتمل النموذج «التوافقي»، فهي طريفة، مدهشة. لا لأنها تؤكد مهمة «التوفيق» التي يقوم بها نموذج مسرّة بين مركزية السلطة وتعدديتها، (والتوفيق هذا، كما رأينا، ليس موفقاً). ولا لأنها توهم بأن السلطة، كلما كانت مركزية قوية، نجحت في كبح «محاولات الهيمنة الداخلية»، فحالت، بالتالي، دون هيمنة واحدة من الطوائف على الأخرى، (بينما هي في الحقيقة، كما رأينا، قائمة بتوازنها الهيمني الذي هو أساسي لوجودها كسلطة طائفية). فهذا أمر عالجناه. الطريف المدهش في خاتمة مسرّة هو قوله فيها: «**على مرّ الأيام، سيمكّن نجاح التوافقية من تجاوزها**». أترك للتسلية، هذه الـ«على مرّ الأيام»؛ وأستبقي ما تبقّى، فأنقله من اللغة الجامعية الى اللغة العاميّة، فتكون النتيجة

هي التالية: يكون تجاوز الطائفية بنجاح الطائفية. (ربما فات صاحبنا أن يضيف: بإذن الله). ومعناه أن النجاح في تأمين استمرارية النظام السياسي الطائفي، أي في تأمين ديمومة إعادة إنتاجه، هو الذي يقود إلى تجاوزه، أو قل، لمزيد من الوضوح: **إن إلغاء النظام السياسي الطائفي يكون بتأبيده. فعلى من يريد تغييره أن يعمل لتأبيده.**

هذه هي درّة الفكر «التوافقي».

في الدولة الطائفية

الفصل الثاني

ديكارت، هيغل، وابتذال الفكر الطائفي

تمهيد:

ربما كان الأفضل، في معالجة هذه العيّنة من النصوص، أن أتناولها نصّاً نصّاً، حرصاً على وحدة كل منها وتماسك منطقه الداخلي. لكن منطقها واحد، وواحدة هي، أيضاً، القاعدة النظرية التي بها، وعليها، تقوم. إذن، سيقع تكرار لا يمكن تجنبه. ليس بذاته سيئاً، بل ربما كان دليلاً على وحدة المنطق من هذا الفكر المتكرّر في نصوص مختلفة. ولماذا لا يكون الفكر الطائفي واحداً ما دامت منظومة مفاهيمه واحدة؟ وهو أيضاً واحد في طابعه البورجوازي. هذا ما سيتضح في مجرى النقد، فلا ضرورة لاستباقه.

1 ـ النصّ بين ضمنيّه وصريحه

في بداية نصّ بعنوان: «لبنان بين الانفجار والانصهار»، يرسم

ناصيف نصّار الإطار العام لموضوعه قبل الدخول في معالجته، فيقول: **«يتميز لبنان عن جيرانه بأنه يعيش جهاراً ـ دونما خداع ولا قهر تمييزي ـ تجربة التعايش بكل ما فيها من أخطار وفرص (...) فلبنان، منذ قيامه كدولة سيِّدة ومستقلة، يسعى إلى أن يحل، على مستواه، إحدى أقدم مشكلات الشرق الأدنى أي مشكلة الاختلاف والوحدة»**[1].

بين ضمنيّ النص وصريحه ترتسم حدود النص، ويغتني معناه، فيتخالف، إذ يذهب فيه من الضمنيّ إلى الصريح، ومن هذا إلى ذاك في حركة مستمرة. سهلٌ على القارىء أن يذهب في النص، في خط مباشر مستقيم، إلى صريحه: لبنان يعيش تجربة بها يتميز من جيرانه. إنها تجربة التعايش، فيها تطرح، منذ استقلاله، مشكلة الاختلاف والوحدة، التي هي من أقدم مشكلات الشرق الأدنى. بسيط هو النص، إذن، في صريحه. لكن، ما إنْ يبتدىء القارىء بتدقيق النظر فيه حتى يكتشف، تدريجياً، شبكة من العلاقات بين مجموعة من الأفكار هي التي يفترضها النص حتى ينهض بصريحه. وهي فيه ضمنية، بل هي بنية قوله. ومنطقها يحمله. فَأن يكون، مثلاً، ما يتميز به لبنان من جيرانه هو ما يتميز به في ذاته، يعني أن بينه وبين جيرانه فاصلاً يحول دون أن يكون منهم، أو أن ينتمي إليهم، أو أن يكون له ولهم انتماء واحد. وجيران لبنان، في النص، البلدان العربية. فالعلاقة بينه وبينها علاقة جار بجار. هكذا يحسم النص أمراً ليس محسوماً: ينطلق من بداهة ليست فيه ضمنية، حتى في صياغته اللغوية نفسها، إلا لأنها بداهة. ليست، إذن، أمراً قابلاً للنقاش. ميزة

(1) ناصيف نصّار، لبنان بين الانفجار والانصهار، مجلة الواقع، عدد 5/6، ص31.

لبنان الأساسية، التي هو بها لبنان، تتحدد في مجال علاقته بالعرب: فمنهم يتميز بأنه ليس عربياً، قبل أن يتميز منهم بأنه يعيش جهاراً تجربة من التعايش التي يعيشونها سرّاً في خداع وقهر تمييزي. بل ربما كان ضمني النص، أعني بنية القول فيه، يجعل تميز لبنان بأنه ليس بلداً عربياً هو سبب تميّزه الآخر في مجال تجربة التعايش. ولا أتأوّل النص بما يفوق طاقته، فمنطق تمييز لبنان من الدول العربية تمييزاً طائفياً هو نفسه منطق نفي انتمائه العربي. أو قل إنه، بضرورته، سيقود إليه. ذلك أن جمع القائلين بفرادة لبنان، أو بتعدديته الطائفية، أو حتى بمسيحيته القومية، من شيحا إلى شتى قادة «القوات اللبنانية»، مروراً بمختلف ممثلي الفكر الطائفي، ينطلقون كلهم من طابع لبنان الطائفي لنفي طابعه العربي. لذا كانت الطوائف عندهم إمّا حضارات، أو ثقافات أو إثنيات متعددة، أو قوميات، أي، في نهاية التحليل، كيانات مستقلة قائمة بذاتها، متماسكة بلحمتها الداخلية. إن استقلال الطائفة هذا، من حيث هي كيان، هو الذي يسمح بتحديدها قومية. وبهذا التحديد للطائفة، وبهذا التعدد للطوائف، يستحيل أن يكون لبنان بلداً عربياً. فلو كان كذلك، لما كانت الطوائف طوائف، أي كيانات قومية، بل لكانت غير ذلك، ولاختلف حينئذ معنى المسألة الطائفية نفسها، فاحتلّت حيّزاً متواضعاً هو الذي يجعل منها مثلاً، **مسألة دينية**، كأي مسألة دينية في أيّ من المجتمعات الديموقراطية. لهذا كله أقول إنّ نقد النص ذاك يبدأ بنقد ما قبل النص، أو ما تحته، أو ما بينه وبينه من فكر ضمني يحمله. والفكر هذا واحد. إنه الفكر الطائفي الحاضر حتى في نصوص بعض من هم، من **خارج نصوصهم**، ضد الطائفية، أو هكذا يقولون. وأعود إلى النص وإلى الفكر الذي يحمله.

2 ـ لبنان بين الاختلاف والوحدة

لبنان يعيش تجربة من التعايش تطرح عليه مشكلة يسعى، منذ وجوده في دولة مستقلة، إلى إيجاد حلّ لها. فهي، إذن، مشكلة حديثة لها من العمر عمر الاستقلال. وهذا قول لو ثبت عليه صاحبه لأخذ بحثه منحى غير الذي أخذه، ولانحصر النظر في ذاك التعايش ومشكلته في حدود هي التي تفرضها عليه شروط الاستقلال التاريخية، أعني شروط تكوّن لبنان في دولة مستقلة. في هذا المنحى، يأخذ البحث طابعاً ملموساً ليس له في المنحى الذي أخذه في النص. ذلك أن المشكلة التي يحاول لبنان، منذ استقلاله، إيجاد حل لها هي، في آن، حديثة قديمة. إنها مشكلة لبنان المستقل، ومن أقدم مشكلات الشرق الأدنى. وهي، بالتجريد، وللتجريد، مشكلة الاختلاف والوحدة. هكذا يغيب تمييز التعايش ـ الذي يجري الكلام عليه في أول النص ـ بأنه بين طوائف، أو طائفي، مع أن سياق البحث يقضي بهذا التمييز الذي سيظهر، لاحقاً، في النص؛ وتنقلب المشكلة الخاصة بلبنان، في زمن الاستقلال، المحددة بشروطها التاريخية الملموسة، من حيث هي مشكلة التعايش الطائفي (أو من حيث هي تظهر في هذا الشكل)، مشكلة الاختلاف والوحدة. بهذا الانقلاب، يتحرر الفكر من ضرورة النظر في تلك المشكلة، مربوطة بشروطها التاريخية الملموسة، لينظر فيها متحررة من شروطها التي هي شروطها المادية، كأنها مشكلة فلسفية. ومع هذا، فإنّ محاولة الإرتقاء بالفكر ـ عبر اللغة ـ إلى مستوى التجريد الفلسفي، لا تخفي طابعه الطائفي، بل بالعكس، تؤكده، في تأكيدها بداهة منطلقاته. ومنطلقاته هذه، الموضوعة به في بداهتها، أعني

كمنطلقات بدهية، هي هي منطلقات الفكر الطائفي، كما نجده، واحداً، في تعريف ميشال شيحا، مثلاً، للبنان بأنه «**بلد أقليات طائفية متشاركة**»، أو في تعريف ناصيف نصّار للطوائف ـ وهو، باعتراف نصّار نفسه، مستوحى من الفكر الشيحاوي ـ بأنها «**هويات جماعية واضحة تماماً، متعددة الأبعاد، ومتأصّلة عميقاً في التاريخ: وهي تؤلف معاً كلاً ديناميكياً معقداً للغاية**»[1]. على قاعدة هذا التعريف للطوائف يقوم الفكر الطائفي متماسكاً ببداهاته. وهو التعريف نفسه الذي نجده في كتابات شيحا. فأنْ تكون الطائفة هوية جماعية، يعني أنها وحدة اجتماعية قائمة بذاتها، متماسكة بلحمتها الداخلية. ولها، لذاتها، كامل الوضوح. إنها **العنصر الأول** البسيط الذي منه يتركّب الكل المركّب، كالمجتمع. وهو شبيه، ببداهته وبساطته، بالعنصر الديكارتي، وله، مثل هذا، الوضوح كله. بل إنّ له، كهذا، وضوح البداهة، وضرورتها. أما التعقّد، فهو ليس للعنصر، بل للكل المركّب من مجموع العناصر الداخلة في تركيبه. كالكل المركَّب الديكارتي إياه. والعلاقات بين الطوائف، في المجتمع المتعدد بتعددها، كالعلاقات بين العناصر في هذا الكل المركّب الديكارتي، **علاقات خارجية**، ولا يمكن لها إلّا أن تكون كذلك، مهما تداخل بعضها في بعض، ومهما كان تركيبها معقداً، وكان الكل الذي هي عناصره ديناميكياً، لأنها، بالضبط، علاقات بين عناصر كل منها مستقل بذاته عن الآخر. هنا تكمن، ربما، فائدة الثقافة الفلسفية. في الإرتقاء بالفكر الطائفي إلى مرتبة الفكر الفلسفي، على ظهر الفكر الديكارتي، لو اقتضى الأمر. وأكثر الظن أن أمر الفكر الطائفي قد اقتضى

(1) المصدر نفسه، ص 32.

الاستعانة ببعض من ديكارت، أو بشيء من تذكّره، في نصّ نصّار. والعنصر، لأنه البسيط، لا تاريخ له. إنه أقوى من التاريخ، لأنه الجوهر، متأصّل هو في التاريخ، عميق فيه، بمعنى أنه الأول. ولهذا، **فهو ليس بتاريخي**، وليس له هذا الطابع. قد يكون للكل المركّب من عناصر متعددة طابع تاريخي، يختلف باختلاف علاقات هذه العناصر بعضها ببعض. لكن تاريخ الكل هنا، لأنه تاريخ كلّ مركّب، يمكن دوماً الرجوع به، أو إرجاعه إلى عناصره الأولى، في حركة من التحليل هي، بالضبط، حركة التحليل الديكارتي الذي يفكّك الكلّ، فيختزل المعقّد (المركّب) ليكتشف فيه الأبسط، حتى يصل، في النهاية، إلى ما لا يمكن اختزاله من عناصر هي الأولى، أعني المنطلقات البدهية. ومهما اختلفت في التاريخ أشكال العلاقات هذه بين العناصر، فالعناصر هذه واحدة لا تتغيّر، في شتى حالات التاريخ وأشكاله. كالطوائف في لبنان، أي في هذا الكلّ المركّب، بحسب النموذج الديكارتي، نجدها هي هي، كلما بحثنا عنها، منذ أقدم الزمان حتى الآن، منها تركّب لبنان، ومنها يتركّب، ومشكلتها هي هي، واحدة لا تتغير، منذ أقدم العصور: إنها مشكلة الاختلاف والوحدة. وعناصر المشكلة ـ الطوائف ـ واحدة، أيضاً، لا تتغير، منذ أن كانت وإلى الأبد. **لذلك كان للطائفية في الفكر الطائفي تاريخ، هو البحث عن الطوائف** (العناصر، الوحدات، الكيانات، الجواهر) بحثاً ضرورياً بضرورة هذا الفكر نفسه، وكان لهذا التاريخ أيضاً جذورٌ هي كذلك الطوائف، تمتد فيه عميقاً، **منها إليها، بلا زمان**، أو على امتداد الزمان كله، فما الزمان، في الفكر الطائفي، به وله، سوى مسافة تمتد في العنصر البسيط (الجوهر/ الطائفة) منه إليه، **هي المطلق**. ذلك أن هذه الطائفة

أسطورة، وهذا الزمان الأسطوري زمانها. أما الزمان الاجتماعي، فليس من هذا الزمان ـ وإن كان يستوعبه. إنه زمان مادي تاريخي، يُقارب بفكر مادي تاريخي، لا بفكر طائفي، أعني أسطوري. ولهذا بحث آخر.

3 ـ في التوازن الطائفي

ونعود إلى النص.

يقول نصّار، في كلامه على الطوائف، وفي تعدادها: «**في المقام الأول، هناك ثلاث طوائف: الطائفة المارونية، والطائفة السنية، والطائفة الشيعية. في المقام الثاني، هناك أيضاً ثلاث طوائف: طائفة الروم الأرثوذكس، وطائفة الروم الكاثوليك، والطائفة الدرزية. وفي المقام الثالث، هناك حوالى عشر طوائف صغيرة مرتبطة، بمعظمها، بهويات إثنية (أرمن، كلدان، إلخ...)**.

(...) وإذا كنّا نلاحظ حالياً نوعاً من الاصطفاف المسيحي وراء الطائفة المارونية، فهذا لا يعني تبدلاً في جدلية التعايش بين طوائف لبنان الرئيسية، التي ما زالت جدلية تعارض ومشاركة في سعي متواصل وراء التوازن والتسوية»[1].

يميز نصّار، في هذا النص، بين «طوائف لبنان الرئيسية» وتلك التي ينعتها بأنها «صغيرة»، فيحدد، بهذا التمييز، ضمنيّاً، قياساً كمّياً للتمييز هو **الحجم العددي** لكل طائفة. لكن منطق التمييز هذا يقضي بأن يكون «مقام» كل طائفة بحسب حجمها العددي. فـ«مقامها»، إذن، ليس بثابت، بل مختلف باختلاف هذا الحجم، متغيّر بتغيّره. لذا، كان لكل طائفة ـ بحسب هذا المنطق الذي هو

(1) المصدر نفسه، ص 32.

هو المنطق الطائفي ـ حق في أن تطالب بتغيير «مقامها» إذا تغيّر حجمها. فإذا تمّ لها ما تطالب به، تغيّر نظام التوازن القائم بين الطوائف، فاستحال نظام أكثرية، بينما هو ـ على حد تعبير انطوان مسرّة ـ «نظام توافقي». هكذا تتعطل وظيفة هذا النظام ويختلّ توازنه، فيتأكد وجوده ـ كما رأينا ـ في ذلك التناقض المأزقي الكامن في بنيته.

صحيح أن ناصيف نصار لا يطرح هذه المشكلة، ولا يشير إليها. لكنها ضمنية في نصه، ملازمة لمنطقه. وهي فيه مطروحة في أكثر من وجه. مثلاً، في التالي: ما هي طبيعة التوازن القائم بين الطوائف في إطار تعايشها؟ لا يجيب النص، ولن نجد في نص آخر محكوم مثله بمنطق الفكر الطائفي جواباً عن مثل هذا السؤال. كأن من طبيعة هذا المنطق. ألّا يقدّم جواباً. فلئن فعل، أظهر التوازن مظهر المشاركة ـ أو المساواة ـ فغَيّب طابعه الهيمني، كأنه لا يستقيم، كمنطق طائفي، إلا بتغييبه هذا الطابع. ولا يستقيم حتى بتغييبه له. وفي هذا، أيضاً، تناقضه المأزقي.

وفي النص يظهر التوازن كأنه **تراتبي**. فالطوائف متوزعة على مقامات ثلاثة، لا نعرف لتوزّعها عليها سبباً، إلّا ـ ربما ـ ما أشرنا إليه من تفاوت حجمها العددي. لكن هذا المظهر التراتبي الذي فيه يظهر التوازن الطائفي يدل بحد ذاته على أن هذا التوازن هيمني، ويخفي، في آن، ما يدلّ عليه. فبوجود تلك المقامات الثلاثة، تعود الهيمنة، بالطبع، للطوائف التي تحتل، في التراتب، المقام الأول. لكن النص يفترض، ضمنياً، أن العلاقة بين هذه الطوائف الثلاث هي **علاقة مشاركة في الهيمنة**، وبالتالي، علاقة مساواة فيها؛ بينما هي، بالعكس، **علاقة هيمنة** ـ كما سبق القول. وهذا ما يغيّبه منطق النص. لذا، يبقى السؤال مطروحاً:

لماذا؟ أما الجواب، فيقضي بضرورة تحليل المنطق الطائفي، من حيث هو، في بنيته، منطق التناقض المأزقي نفسه، الكامن في النظام السياسي الطائفي، في تحدده نظاماً لسيطرة البورجوازية اللبنانية. وهذا ما لا يرفضه منطق النص لأنه، بالضبط، منطق تحليل طائفي. وتحليل هذا المنطق لا يكون بمنطق مثله، بل بآخر هو منطق التحليل الطبقي، أعني المادي. وهو الذي أعتمد في هذا النقد.

ومقامات الطوائف مواقعها في الدولة. وعلاقات التعايش بينها علاقاتها بالدولة. فالدولة حقل تعايشها، وإطاره، ونظامه. بها تكون، أو لا تكون، وبها تتعايش، أو لا تتعايش. فالدولة مركز البحث، والبحث سياسي بامتياز، من حيث هو بحث في الطوائف. هذا ما لا يبيّنه النص بوضوح، مع أنه يحوّم عليه. وحاجب الرؤية منطق الفكر، نموذجه فكر شيحا، منه ينطلق ناصيف نصّار، محاولاً ـ على حد قوله ـ تخطّيه. فهل تنجح المحاولة؟ يقول نصّار:

«إن أكثر إيديولوجيي الطائفية اللبنانية وضوحاً وتعمقاً يرى أن المقولة الأساسية هي مقولة الشراكة. فكل ما كتبه ميشال شيحا حول تجربة لبنان التاريخية مرتبط بتعريفه للبنان على أنه «بلد أقليات طائفية متشاركة». لكن شيحا لم ينظر الى الشراكة إطلاقاً كمرحلة انتقالية نحو وحدة وطنية حقيقية، إنما طرحها، بالعكس، كشكل جديد، بل فريد في العالم، لوحدة وطنية حقيقية. وكان يرى أن المصالح الخاصة للطوائف، التي كان شديد التأثر بها، ينبغي أن تتوازن داخل البرلمان وفي تشكيل الحكومة. مما يعني أن الشراكة لم تكن بنظره غير شكل من أشكال التعايش السياسي. إن كل الذين ظهروا بعد ميشال شيحا كمدافعين عن إيديولوجية التعايش

الطائفي أو كمفسّرين لها كرروا طروحاته الأساسية، إما بالتشديد على فضيلة التسامح التي يفرضها التعايش الاجتماعي ـ السياسي، وإمّا بتحويل شراكة الأقليات الطائفية، تصوّرياً، إلى اتحاد من طراز خاص، إنما دوماً بالتهرب من التناقضات الخاصة بتعايش هذه الأقليات الطائفية وتالياً بتجنب طرح مسألة التخطي الإيديولوجي والمؤسسي للنظام الطائفي»[1].

مقولات الفكر الطائفي تكاد تكون مجتمعة في مقولات الفكر الشيحاوي، فشيحا هو، بالفعل، واضع أسس ذاك الفكر، يكرره من أتى بعده ممن يأخذ بمنطلقات فكره، ويبني على قاعدتها فكره. ومن هؤلاء ناصيف نصّار. يُقرّ بذلك، ويحدد هذه المنطلقات، عن حق، بأنها تعريف لبنان «على أنه بلد أقليات طائفية متشاركة»، وبأن السلطة هي فيه، بالتالي، شراكة بين الطوائف، في إطار من التوازن، حقله البرلمان والحكومة. وهو في تحديده هذه المنطلقات دقيق، وفيّ لشيحا وفكره، حتى في التفاصيل. مثلاً حين يستثني، كشيحا، رئاسة الجمهورية من حقل الشراكة الطائفية وتوازنها، فلا يأتي على ذكرها، مع أنها موقع الهيمنة الأولى في السلطة، ونقطة الثقل في ذاك التوازن. أو حين يحصر هذه الشراكة، بمزِلّةٍ من قلمه، كما في نصه الأسبق، في الطوائف «الرئيسية»، دون «الصغيرة»، فالسلطة هي، دوماً، للأقوى، وللمستضعف الخضوع.

4 ـ في تخطّي الطائفية

لكن نصّار يأخذ على شيحا، وعلى أتباعه من إيديولوجيي

---

(1) المصدر نفسه، ص 32.

الطائفية اللبنانية ـ أنه **«لم ينظر إلى الشراكة إطلاقاً كمرحلة إنتقالية نحو وحدة وطنية حقيقة»**[1] ولم يطرح، بالتالي، **«مسألة التخطي الإيديولوجي والمؤسسي للنظام الطائفي»**. فعلى عكس أتباع شيحا الذين كرّروه، يريد نصّار أن يتخطّى شيحا وفكره، بأن يطرح مسألة لم يطرحها شيحا وأتباعه، وهي، بالضبط، مسألة تخطي النظام الطائفي. هكذا يميّز نصّار نفسه وفكره: من على قاعدة هذا النظام وفكره، يرفض هذا النظام وفكره. من على تربة الطائفية، وفي خطها، يحاول أن يتخطّى الطائفية. منطق هذه المحاولة منطق متناقض: إنه في آن، منطق قبول المرفوض، ومنطق رفض المقبول. ويبقى السؤال مطروحاً: هل يمكن نقد الفكر الطائفي بفكر طائفي؟ هل يمكن، من منطلقات الفكر الشيحاوي، تخطي الفكر الشيحاوي؟ لكن، قبل الدخول في تفاصيل تحليل هذا المنطق، وتمهيداً لنقده، من الأفضل النظر في المنطلقات، فهي التي تحكم سياق الفكر واستخلاصاته.

وأبدأ بتعريف لبنان، فمنه يبدأ شيحا، وبه يؤسس للفكر الطائفي. بالتعريف يُرفَع لبنان إلى مطلق فيه يتأبد. يخرج من دائرة التاريخ إلى دائرة الجوهر، ومن دائرة التغيّر إلى دائرة التكرّر. إنه، بتعريفه، أعني بما هو في ذاته ولذاته، **«بلد أقليات طائفية**

(1) ليس دقيقاً هذا القول. ففي كتاباته الأولى، يرى شيحا في الطائفية مرحلة انتقالية نحو وحدة اجتماعية وطنية. لكنه لا يلبث أن ينسى ما قال ليرى في الطائفية، في كتاباته اللاحقة، أمراً طبيعياً، أعني ملازماً لطبيعة لبنان. كذلك بالنسبة إلى الطائفة، فهو يرى فيها، في نص قديم له، نتيجةً لتصنيف معين للمجموعات البشرية في لبنان، من زاوية نظر فرنسا، وليس، كما سيراها في نصوصه اللاحقة، كياناً جوهرياً قائماً بذاته. هذا ما أثبتُه بالتفصيل في «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي».

متشاركة»، هكذا كان، وهكذا سيبقى، ولا يتغيّر التعريف، إذ لا يتغيّر الجوهر. قدر لبنان، إذن، أن يتكرّر، متماثلاً بذاته، بلداً تتعايش فيه طوائفه في نظام دائم بديمومته. فنظامه كيانه، لا فرق بينهما، كأنه، من بين بلدان العالم جميعاً، الأوحد الذي إذا تغيّر نظامه، هوى كيانه، وفي هذا فرادته.

كيف يمكن لمثل هذا النظام من التعايش الطائفي الذي به يقوم كيان لبنان نفسه، أن يكون «مرحلة انتقالية نحو وحدة وطنية حقيقية»؟ إن في هذا القول تناقضاً صارخاً مع منطلقات الفكر الطائفي. واحدة من اثنتين. إما أن تكون منطلقات هذا الفكر مقبولة ـ لا سيما في تعريف لبنان وتعريف الطائفة ـ، وإما أن تكون مرفوضة. فقبولها يقضي، في خط استخلاصي مستقيم، بضرورة تأبيد ذلك النظام السياسي من التعايش الطائفي، من حيث هو في اتساق معها ـ بل ربما كان الأوحد الذي هو في اتساق معها ـ، ضروري بضرورة منطقها الداخلي. أما رفضها، فيسمح بأن يكون تغيير ذاك النظام أمراً ممكناً. أو قل في صياغة أخرى أكثر وضوحاً، إن النظر إلى نظام الطائفية «كمرحلة انتقالية...»، والطموح إلى تخطيه يقضيان بضرورة أن يكون للفكر منطلقات مختلفة عن تلك التي منها ينطلق ناصيف نصّار، (وهي هي منطلقات الفكر الطائفي الشيحاوي). وانطلاقه منها يضعه في تناقض مع طموحه المشروع هذا، فيكون عليه، كي يجد حلاً لهذا التناقض الذي هو فيه[1]، إمّا أن يتخلّى عن طموحه، فيقبل

(1) وليس وحده واقعاً في هذا التناقض، بل إن كثيراً من الديموقراطيين يقعون فيه كلما قبلوا بمنطلقات الفكر الطائفي ورغبوا، في آن، في تخطي النظام الطائفي. ولعل هذا التناقض ليس، في الحقيقة، سوى أثر من رفضهم الضمني لمنطلقات الفكر المادي في معالجة هذا النظام السياسي وتحديد ضرورة تغييره.

بالنظام الطائفي نظاماً دائماً لتعايش الأقليات الطائفية وتشاركها، فيكون، حينئذ، متسقاً مع منطلقات فكره؛ وإمّا أن يتخلى عن هذه المنطلقات ويجد أخرى هي في اتساق مع طموحه، وهي، بالضبط، منطلقات فكر مناهض للفكر الطائفي، نقيض له. ونقيض الفكر الطائفي نقيضٌ للفكر البورجوازي، وهو، بالتالي، فكر مادي تاريخي يربط وجود الطوائف بشروط تاريخية محددة هي شروط تكوّن الرأسمالية في شكلها الكولونيالي، في طور أزمة نمط الانتاج الرأسمالي، وهي شروط تكوّن الدولة البورجوازية اللبنانية كدولة طائفية، للأسباب التي حلّلنا. وهو، لذلك، فكر يرى في الطوائف علاقات سياسية محددة بحركة محددة من الصراعات الطبقية في بنية اجتماعية كولونيالية محددة، ولا يرى فيها كيانات قائمة بذاتها. ذلك أنها، في وجودها المؤسسي نفسه، قائمة بالدولة، في شكلها الطائفي، أعني في بنيتها الطائفية، كدولة بورجوازية. ففي منظور هذا الفكر المادي التاريخي لا يمكن أن يعني تخطي النظام الطائفي إلّا أمراً واحداً هو تغيير النظام السياسي الطائفي، من حيث هو النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية. والتغيير هذا سيرورة تاريخية معقدة يحكمها منطق معين، في شروط معينة. هذا المنطق هو منطق الصراع الطبقي، وهذه الشروط هي شروطه. لذا كان منطقاً خاصاً بصراع متميز في شروط ملموسة. ولا يصح عليه الكوني ـ (أعني قانون الصراع الطبقي في كونيَّتِهِ، أي بما هو قانون كوني) ـ إلّا بقدر ما هو تمييزه. لذا وجب النظر في المسألة الطائفية في لبنان بمنطق من الفكر هو منطق الفكر المادي، ووجب، بالتالي، اعتماد منطق التحليل الطبقي في تحليلها، وفي تحديد الشروط الملموسة الضرورية التي فيها تَتَوَقَّعَن

(أعني تتحقق) سيرورة التغيير الثوري، من حيث هي، بالدرجة الأولى، سيرورة تغيير النظام السياسي البورجوازي القائم في شكله كنظام طائفي. وسيرورة تغيير السياسي هي التي تحكم، في نهاية التحليل، سيرورة تغيير الاقتصادي ـ الاجتماعي. ذلك أن الثورة عليها أن تكون سياسية حتى تكون اجتماعية. هذا أمر بات، بالنظرية وبالتجربة التاريخية، بدهياً. فهل تسطع في فكر نصّار بداهته؟ وكيف يرى نصّار، بالملموس النظري والتاريخي أمر تخطي النظام الطائفي؟ بأي أداة؟ بحسب أي منطق؟ في أي أفق؟ لنقرأ ما يقوله النص. يقول:

«... من الطبيعي أن يكون الخطاب الإيديولوجي للتعايش الطائفي خطاباً مغلقاً وأن يترك الانطباع بأن الجدلية التعايشية متعذرة التجاوز، لكن البارز في هذا الخطاب هو ضعفه بالنسبة الى الخطابات الطائفية التي يدعي تغطيتها أو التي يريد السيطرة عليها. ويتطابق هذا الضعف تماماً مع ضعف الدولة إزاء التجمعات الكلية والعمودية المكوّنة لها. لكنه ليس نقيصة محتومة، لأن الدولة هي في آن معاً ممثل وفاعل. باعتبارها ممثلة للرغبات الطائفية الخاصة، فهي خاضعة حتماً لشروط هذه الطوائف ولموازين القوى التي تحركها في هذا الاتجاه أو ذاك. لكن الدولة، باعتبارها فاعلاً، تستطيع الإفادة من الأسس الحقيقية للتعايش ومن ثمراته لكي ترسي قواعد نظام اجتماعي ـ سياسي جديد»[37].

نحن هنا أمام نص محكوم، في نسيجه الداخلي، بمنطق الفكر الشيحاوي الطائفي، حتى لو أظهر، في نهايته، رغبة في تخطي هذا الفكر. بل ربما يجب القول إنه محكوم بذاك المنطق حتى في

(37) مجلة الواقع...، ص 33.

رغبته هذه، كما سنرى بعد. ونبدأ بسؤال: لماذا يبدو **طبيعياً** أن تكون «الجدلية التعايشية متعذرة التجاوز» في الخطاب الإيديولوجي للتعايش الطائفي؟ ليس في نصّ نصّار ما يساعد على الإجابة عن هذا السؤال. بل أكثر الظن أنه ـ أعني النص ـ لو كان يتضمن، بالفعل، عناصر هذه الإجابة، لما طرح مسألة تخطي النظام الطائفي. فالمنطلقات الشيحاوية ـ وهي التي منها ينطلق النص وبها يقوم ـ تحول دون طرح هذه المسألة، أو النظر فيها كأمر ممكن، وهي التي تحدد، بالعكس، «الجدلية التعايشية» بأنها متعذرة التجاوز. هذا أمر طبيعي، بالنسبة إلى هذا الفكر، وهو أيضاً، بالنسبة إليه، أمر منطقي صحيح، وليس مجرد «انطباع». هذا ما حاولتُ تبيانه في ما سبق من قول بأن تحديد الطوائف ككيانات قائمة بذاتها، يقضي، حتماً، بتأبيد نظام تعايشها. فنصّار، إذن، يحاول أن يوفّق بين أمرين متناقضين لا توفيق بينهما: فكر طائفي وفكر غير طائفي. تأبيد الطائفية وتخطي الطائفية. ولا مفر له من الوقوع في هذا التناقض، إذ هو ينطلق، في محاولته تخطي الطائفية، من منطلقات هي، بالعكس، منطلقات تأبيد الطائفية. ولا خروج له من هذا التناقض إلّا برفضه هذه المنطلقات. لكنه، في نصه، أسيرها. مثلاً، في تحديده الدولة. وهو، في هذا المجال، لا يضيف شيئاً على ما قاله شيحا، بل ربما وجدنا في بعض نصوص شيحا ما لا نجده في نصّ نصّار من تحليل يذهب بعيداً في تلمّس التناقض المأزقي الخاص بالدولة اللبنانية، من حيث هي، كدولة طائفية، دولة البورجوازية، وفي تمويه هذا التناقض أيضاً. لعل من المفيد للقارىء، حتى تصح المقارنة، أن يقرأ، في الموضوع نفسه، نصّاً لشيحا. مثلاً، التالي: «**نجد واقع السلطة في لبنان بين الموازنة**

والسنّة، ولا وهم حول ذلك، والأشياء هي كما هي، لا نناقش هذا الواقع. فنحن أنفسنا، حباً بهذا البلد وانطلاقاً من العقل، أعطينا لصالح الطائفية في لبنان شهادة قائمة على الضرورة. لبنان بلد أقليات متشاركة. لكن الحقوق في الواقع، تختلف من أقلية إلى أخرى. هذا ما يفسر وضعاً لا يجوز تركه غامضاً. لا يمكن أن يصل إلى السلطة في لبنان إلاّ من كان مارونياً أو سنياً. إن النظام اللبناني الراهن هو نظام ديكتاتورية مقنعة. ما الفائدة من أن نجعل منه نظام ديكتاتورية مكشوفة؟ أن يتكشف وأن يتعزى أكثر، ربما. إن أسوأ حل يمكن أن نتصوره لهذا البلد هو أن نقضي، بشكل إرادي، على التوازن الذي يقوم عليه (...) نحن، مرة أخرى، نظام ديكتاتورية مستترة. والديكتاتورية هذه هي إلى حد ما طغموية، لأن السلطة تستند قبل كل شيء إلى الإقطاعيين. كل هذا لا يمكن تصحيحه إلاّ بفهم آخر لممارسة السلطة. إن جمهورية تبقى صالحة أو تتحول إلى استبداد بحسب سلوك رؤسائها الفعليين»[1].

5 ـ الدولة الطائفية بين الوجه والقناع

صحيح أن الدولة، بحسب المنطق الطائفي، هي دولة الطوائف، وأنها شراكة، لكل طائفة حصة، أي موقع في السلطة، بحسب توازن به تقوم الدولة، فتدوم. هذا وجه أول منها، هو وجهها التمثيلي الطائفي، يستعيده نصّار في نصه. لكن شيحا، في ما هو يؤكده، ينقضه. أو، على الأقل، يؤكد شيئاً آخر. فالسلطة في لبنان شراكة. هذا هو مفهومها الطائفي. لكنها، في واقعها الفعلي، غيرها في مفهومها: إنها، طائفياً، سلطة الموارنة والسنّة.

(1) ميشال شيحا، في السياسة الداخلية، النص الفرنسي، ص 232 ـ 235.

لذا، وجب تمويهها. فالنظام السياسي في لبنان، إذن، نظام ديكتاتورية مقنعة. وأساسيّ لديمومته أن يبقى مقنّعاً، فإذا تعرّى، فقد شرعيته، فتعطّل. وشيحا حريص على ديمومة النظام، حريصٌ على وظيفته. لذا، وجب أن يتقنع، وأن تتقنّع. هكذا تظهر الهيمنة فيه مظهر التوازن والشراكة، والديكتاتورية مظهر الديموقراطية. بسبب من هذه الازدواجية القائمة في واقع النظام نفسه، بين الوجه والقناع، الظاهر والباطن، المرئيّ والخفي، يكون النقد ضرورياً كشرط من شروط المعرفة. ولا يذهب شيحا فيه، بالطبع، بعيداً حتى إظهار حقيقة النظام السياسي الطائفي، مثلاً، من حيث هو هو نظام سيطرة البورجوازية اللبنانية. ذلك أن موقع الفكر الطائفي الذي منه ينظر في هذا النظام هو الذي يقف عائقاً في وجه هذا النقد، لأنه، بالتحديد، موقع الفكر البورجوازي المسيطر وليس بهذا الفكر يُنقد نظام سيطرة البورجوازية وفكرها، بل بفكر نقيض. أما نصّار، فهو، في تحديده الدولة، يظل دون هذا النقد الشيحاوي. ذلك أن الدولة عنده هي «**ممثلة للرغبات الطائفية الخاصة**»، كأنها في حقيقتها الفعلية كما هي في ظهورها، دولة ديموقراطية، السلطة فيها لجميع الطوائف بلا استثناء. هكذا يقف نصّار من هذه الدولة موقفاً غير نقدي، لا لأنه ينظر فيها من موقعها إياه كدولة طائفية هي الدولة البورجوازية، وبفكر طائفي، وحسب؛ بل بسبب أيضاً من عدم رؤيته تلك الإزدواجية التي هي فيها تستوجب النقد، وهي التي تسمح به. ولئن كان شيحا قادراً ــ أحياناً، كما في نصه المذكور أعلاه ــ على نقد النظام الطائفي وفكره، من موقع فكره الطائفي نفسه، وفي حدود بنية هذا الفكر، فلأنه واحد من أسياد هذا النظام والفكر معاً، ولأنه، بالتالي، قادر على أن يدرك، بحسّه الطبقي البورجوازي، طبيعة الوظيفة الطبقية البورجوازية لهذا النظام

السياسي الطائفي. فللسيد، دوماً، من الحرية، في الفكر والسياسة، ما ليس للتابع. هذا مبدأ من مبادىء التناقض في الصراع الطبقي.

أما الوجه الآخر من الدولة، فهو الكامن، بحسب منطقها الطائفي نفسه، في التناقض الذي يشير إليه شيحا في نصه، والقائم بين طابعها «الطغموي»، كما هي في واقعها الفعلي، بسبب من كونها دولة طائفية تستند فيها السلطة إلى «الإقطاعيين»، ممثلي الطوائف؛ وطابعها الشامل، أو الكلي الذي يجب أن يكون لها، بحسب مفهومها النظري، من حيث هي للطوائف جميعاً، لا لواحدة منها، أو لممثل واحدة هو الذي يحتل موقع الرئاسة في السلطة. صحيح أن شيحا يتلمس، في لغته الإيديولوجية المخملية، هذا التناقض بغموض قد يحتمل أكثر من تأويل. لكن التأويل الذي يستقيم به قوله هو ـ كما يبدو لي ـ هذا الذي أشرت إليه. وما ذاك التناقض سوى القائم في بنية الدولة بين الوجه والقناع. فطابع الدولة «الطغموي» يكشف عن وجهها الديكتاتوري الذي هو، بالتحديد، وجه الهيمنة الطائفية التي بها تقوم كدولة طائفية. لكن انكشاف وجهها هذا يعطّل وظيفتها الفعلية. فقيام الدولة بوظيفتها الطبقية نفسها، كدولة بورجوازية، يقضي بضرورة ظهورها في قناع من الديموقراطية الطائفية هي فيه دولة لجميع الطوائف، بلا هيمنة لواحدة على أخرى. فإذا سقط هذا القناع، تعطلت وظيفة الدولة. لذا كان طابعها الكلي، أو الشامل، أساسياً لوجودها كدولة بورجوازية، وكان طابعها هذا هو الذي تظهر فيه في ذلك القناع من الديموقراطية الطائفية. وإذا تركنا جانباً هذا الوجه من التناقض في بنية الدولة، بينها كدولة طائفية، وبينها كدولة بورجوازية ـ وهو وجه عالجناه في مكان

آخر ــ وحصرنا النظر في وجه آخر منه هو الذي يراه شيحا قائماً بين ما يمكن أن نسميّه، في ضوء تأويل نصه السابق، الهيمنة الطائفية ــ وهي الوجه ــ والديموقراطية الطائفية ــ وهي القناع ــ، فالسؤال الذي يطرح نفسه، حينئذ، علينا هو التالي: كيف يمكن إيجاد الحل الملائم لهذا التناقض؟ وفي لغة شيحا ــ كما ورد في نصه ــ: كيف «يمكن تصحيحه»؟ أو قل للدقة: كيف يمكن تصحيح الوضع الناتج عنه (أعني عن التناقض)؟ وجواب شيحا: «بفهمٍ آخر لممارسة السلطة». وهنا أيضاً علينا أن نتأول النص بحسب منطقه. ولقد تأوّلناه على وجه نوجزه فنقول: إن على من يحتل موقع الهيمنة في الدولة أن يمارس السلطة ممارسة تحافظ فيها السلطة على قناعها الديموقراطي الطائفي، فتظهر فيه كأنها سلطة الطوائف جميعاً، لأن في ممارستها «الطغموية» إسقاطاً لهذا القناع، وفيها، بالتالي، تعطيلاً لدور السلطة ووظيفتها في تأمين الديمومة لإعادة إنتاج النظام السياسي الطائفي الذي تتأمّن، بديمومة إعادة إنتاجه، ديمومة إعادة إنتاج الطوائف (ونضيف فنقول: وتتأمن، أيضاً، إعادة إنتاج سلطة ممثلي الطوائف من مختلف أطراف البورجوازية المسيطرة).

من موقعه الإيديولوجي الطليعي في قيادة الوعي الطائفي للبورجوازية اللبنانية، يطالب شيحا، عملياً ونظرياً، بممارسة أخرى للسلطة تؤمن للنظام السياسي القائم ديمومة التجدد. فبديمومة النظام الطائفي هذا تدوم **السيطرة**، سواء أكانت طائفية أم طبقية، وبديمومته أيضاً تدوم الهيمنة، سواء أكانت **طائفية** أم **طبقية**. لذا وجب أن تكون ممارسة السلطة ممارسة نظامية، إن جاز التعبير. فممارستها «الطغموية» (الفئوية؟) ممارسةٌ ضيقة، محدودة بأفق طائفة من الطوائف، تغلّب مصلحة الفئة ــ أو ما

يظهر أنه مصلحة الفئة، أو الطائفة ـ على مصالح النظام، فتهدم البناء بكامله، إنقاذاً، بالوهم، لجزء منه. فهي، إذن، ممارسة للسلطة تعيق تجدد النظام، وتعطّله. لكن السؤال يبقى قائماً، لا يطرحه شيحا، وليس بإمكان فكر طائفي كفكره أن يطرحه: هل يمكن لممارسة السلطة أن تكون في دولة طائفية ممارسة نظامية غير «طغموية»؟ أليست محكومة في هذه الدولة بضرورة أن تكون ممارسة طائفية «طغموية»؟ حتى لو لم تكن كذلك ـ أعني لو تسنّى لها «رؤساء فعليّون»، على حد تعبير شيحا، يحاولون أن يمارسوها نظامياً، في شكل غير «طغموي» ـ فهي، في هذه الدولة الطائفية، كذلك، أعني «طغموية»، لأن لكل موقع من مواقع السلطة في هذه الدولة طابعاً طائفياً، كأنه موشوم بوشم طائفته. لا يمكن، في تعبير آخر، لممارسة السلطة في هذه الدولة الطائفية أن تنفلت من منطق يحكمها، هو منطق الضرورة في أن تكون «طغموية»، أي في أن تظهر كأنها ممارسة للسلطة من موقع خاص بطائفة بعينها، وبحسب مصالح هذه الطائفة وحصتها من الدولة. وما هذا المنطق سوى منطق تلك الدولة في ضرورتها الطائفية. أما ممارسة السلطة من موقع نظر النظام، (ولهذا سُمّيتْ ممارسة نظامية)، بما هو كلّ، وبحسب منطق الضرورة في تأبيده، فهي في تناقض مع بنية الدولة، كدولة طائفية. بل إن من شروط إمكانها أن تكون الدولة غير طائفية. وفي هذا وجه آخر من وجوه التناقض المأزقي الخاص ببنية الدولة الطائفية: فمن طبيعة الدولة، كدولة، ألّا تتمكن من القيام بوظيفتها إلّا إذا كانت ممارسة السلطة فيها **ممارسة نظامية**، بالمعنى الذي تحدد. فإذا كانت ممارسة «طغموية»، تعطّلت وظيفة الدولة، أو قل، منعاً للمبالغة، سارت في خطّ، من منطقه الموضوعي أن يقودها إلى التعطّل.

وفي الدولة الطائفية، كل ممارسة للسلطة محكومة بضرورة أن تكون «طغموية»، (أو فئويّة، بالمعنى الطائفي لكلمة الفئة)، فإذا كانت نظامية، دخلت في تناقض مع بنية الدولة، كدولة طائفية. إنه، إذن، شكل من ظهور التناقض المأزقي نفسه، الكامن في بنية الدولة اللبنانية، بينها كدولة طائفية، وبينها كدولة بورجوازية. وهو هو تناقض الفكر الطائفي، في كونه فكراً بورجوازياً، وفي كونه، في آن، عائقاً يحول دون كينونته هذا الفكر.

6 ـ الدولة الطائفية بين الفعل والتمثيل

ما يطلبه شيحا من الدولة الطائفية شبيه بما يطلبه نصّار منها. وتناقضها في قول شيحا، كتناقضها في قول نصار. ذلك أن منطق القوانين واحد. فنصّار يرى في الدولة «ممثلاً وفاعلاً». كأن لها وجهين مختلفين، هي في الواحد منهما غيرها في الآخر. فهي في **علاقة تبعية** بالطوائف، من حيث هي تمثل هذه الطوائف وتخضع لرغباتها. إنها حقل تنافسها. بل يمكن القول، في خط منطق الفكر الطائفي نفسه، إن الدولة، في طابعها التمثيلي هذا الذي هي فيه دولة طوائف، ليست واحدة، بل متعددة بتعدد هذه الطوائف ومواقعها فيها. كأنها إطار لأكثر من دولة. بمعنى أنها **ليست واحدة** إلّا بما هي هذا **الإطار الخارجي** الذي فيه تتعايش الطوائف تعايش كيانات مستقلة قائمة بذاتها. فهي، إذن، قابلة، في كل لحظة، للتفكك، إن لم نقل للتفتت، بحسب شروط هذا التعايش. فما دامت الطوائف كيانات كهذه، كأنها عناصر بسيطة، فإن وحدتها تظل خارجية، من حيث هي وحدة تعايش، مهما طال أمد هذا التعايش، ومهما تدخلت تلك العناصر في تركيب وحدته. هذا يعني أن التعايش الطائفي، على نقيض ما يظن نصّار ويؤكد

في تتمة نصه[1]، ليس له «**بنية توحيدية**»، ولا يمكن أن تكون له مثل هذه البنية، ما دامت الطوائف كيانات هي، في منطق الفكر الطائفي، عناصر بسيطة متماسكة بلحمتها الداخلية، كأنها جواهر مفارقة. أما افتراض إمكان الوصول بهذا التعايش إلى «**بنية توحيدية**» للمجتمع، فيستلزم فهماً آخر للطوائف هو نقيض الفهم الكامن في منطق الفكر الطائفي. وهذا ما ليس متوفراً لفكر نصّار الذي هو أسير هذا المنطق.

لكن الدولة ليست ممثلاً وحسب، بل «فاعلاً». وهذا وجهها الآخر المختلف. بَيْدَ أن نصّار لا يوضح كثيراً فكره في هذا المجال، فيرغم القارىء على أن يتأوّل نصه، ويستفسره عن منطقه. أما النص، فيقول بالحرف، إن الدولة، كفاعل: «**تستطيع الإفادة من الأسس الحقيقية للتعايش ومن ثمراته لكي ترسي قواعد نظام اجتماعي ــ سياسي جديد**». إنه، في تعبير آخر، يوكل على الدولة مهمة تغيير النظام السياسي والاجتماعي القائم، وبناء القواعد الضرورية لنظام جديد آخر. وإيكال هذه المهمة على الدولة «**باعتبارها فاعلاً**»، ينطلق، ضمنياً، من وضعها موضع المستقلّ، نسبياً، عن الطوائف التي هي ممثلها. فهي، في تمثيلها الطوائف، **في علاقة تبعية**، بينما هي، بالعكس، في فعلها، **في علاقة استقلال نسبي بها**، تمكنها، بالتالي، من أن تقوم بوظيفتها العامة. إنها، في الدولة، ازدواجية شبيهة بالازدواجية التي أشار إليها شيحا، وتتضمن، أيضاً، التناقض الذي تتضمنه. وكما أن

(1) في قوله، مثلاً: «بالفعل، يتاح للدولة اللبنانية مجال جغرافي واقتصادي وثقافي ملائم جداً للتغيير النوعي للتعايش الطائفي ولتعزيز بنيته التوحيدية». المصدر السابق، مجلة الواقع...، ص 33.

دولة الطوائف، في نصّ شيحا، لا تقوم بوظيفتها إلّا إذا كانت ممارسة السلطة فيها ممارسة نظامية تضعها في علاقة استقلال نسبي بالطوائف، كذلك الدولة التي هي في نص نصّار، ممثل الطوائف، لا تقوم بفعلها (الذي هو هو دورها، أو وظيفتها)، إلّا من موقع استقلالها النسبي عن الطوائف. لكن التناقض قائم، على الوجه الذي ذكرنا، بين طابع التمثيل الطائفي للدولة، والطابع النظامي لممارسة السلطة فيها، وهو إياه قائم بين الدولة، باعتبارها ممثلاً، والدولة باعتبارها فاعلاً. (وهو هو ـ كما بيّنتُ ـ التناقض المأزقي فيها، بينها كدولة طائفية، وبينها كدولة بورجوازية). أو قل إن السؤال الذي طُرِحَ بالنسبة إلى نصّ شيحا، يُطرح، بلا تغيير، بالنسبة إلى نص نصّار: هل بإمكان الدولة، التي هي ممثل الطوائف، أن تكون فاعلاً، بالمعنى الذي تحدد في نصّ نصّار؟ ألا يحول طابع التمثيل الطائفي للدولة دون قيامها بفعلها التغييري ذاك الذي فيه يكمن دورها؟ بل ألا يقضي قيامها بدورها هذا بضرورة أن تكون دولة غير طائفية؟ وبعبارة أشدّ وضوحاً ومباشرة: أليس تغيير الدولة الطائفية شرطاً ضرورياً لقيام الدولة بدورها الموكل عليها في تغيير المجتمع ونظامه السياسي الطائفي؟ هل بدولة طائفية يمكن تغيير هذا النظام الطائفي؟ كأني بنصّار يقول ما قال مسرّة: كلما تكرّست أسس النظام الطائفي، وترسّخت، وتعزّزت، صار **بالإمكان تخطيه**. ذلك أن تغييره يمرّ بتأبيده. هذا مأزق الفكر الطائفي، يتكرر في أكثر من نصّ. ونصّ نصّار قد لا يكون له هذا الوضوح الذي أسقطته عليه، لكنني لا أظلمه، بل أفهمه بحسب منطقه. ولئن كنت قد أسرعت، بعض الشيء، في استخلاص منطقه، فإنني لم أتسرّع. وعليّ الآن أن أشرح.

لو كان الكلام يجري، في نص نصار، على الدولة بعامة، لربما كان صحيحاً القول، في وجه منه على الأقل، إن الدولة أداة توحيد المجتمع، وإن عليها تقع مهمة الانتقال به إلى «وحدة وطنية حقيقية». ففي هذا القول استعادة لمفهوم الدولة الكلاسيكي، أعني بالتحديد، لمفهومها البورجوازي. لقد نقل نصّار هذا المفهوم من حقل إلى آخر، نقلاً دون نقد. نقله من حقل نظري ـ يتماسك، في مفاهيمه نفسها، بتماسك مجتمع تمكنت فيه البورجوازية، لأنها، بالضبط، طبقة مهيمنة، من أن تبني دولتها التي بها يتوحد المجتمع، بحسب مصالح تلك الطبقة المسيطرة، في نظام هو نظام سيطرتها الطبقية ـ إلى حقل نظري آخر هو حقل الفكر الطائفي المسيطر بسيطرة بورجوازية كولونيالية تمكنت من أن تبني دولتها التي بها يتفكك المجتمع، بحسب مصالحها الطبقية الخاصة، في نظام طائفي هو، بالضبط، نظام سيطرتها الطبقية الذي فيه، وبإعادة إنتاجه، يُعاد، باستمرار، إنتاج تفكك المجتمع في طوائف متعايشة. لو جرى نقل مفهوم الدولة في شكل نقدي، أعني لو جرى نقدٌ لمفهوم الدولة، ضروري لاستخدامه، من موقع **نظر الاختلاف** ـ لا التماثل ـ في العلاقة النظرية بين الدولة الطائفية في لبنان والدولة البورجوازية الأوروبية، لما جاء النصّ، كما جاء، في كلام على الدولة بعامة، يُسْقَطُ على دولة محددة بشروط تاريخية محددة، هي، في آن، دولة طائفية ودولة بورجوازية. لو كان الفكر نقدياً لاختلف جذرياً، ولجاء، في شكل آخر، يطرح أسئلة لا يطرحها فكرٌ طائفي. مثلاً: لماذا تكون الدولة البورجوازية دولة طائفية؟ هل البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، كالبورجوازية الأوروبية، طبقة مهيمنة؟ هل هي قادرة على بناء دولة بورجوازية متسقة؟ هل هي،

بالتالي، قادرة على قيادة سيرورة تغيير الدولة الطائفية؟ وهل يمكن توحيد المجتمع ـ وتوحيد الوطن ـ في ظل سيطرتها الطبقية؟ ثم هل يمكن الانتقال بالمجتمع الطائفي إلى وحدته الوطنية الحقيقية دون المرور بتقويض هذا المجتمع، وبتقويض أركان النظام السياسي البورجوازي؟ أعلم، هذه، وغيرها، أسئلة لا يطرحها سوى فكر مادي. بهذا الفكر يجري النقد. وبالنقد يتهافت منطق الفكر الطائفي. ذلك أن ما يطرح مشكلة ليس أن تكون الدولة، بما هي دولة، «فاعلاً»، أو أن تقوم بدورها في توحيد المجتمع، أو حتى في توحيد مجتمع التعايش الطائفي. فموضوع النقاش ليس دور الدولة بعامة، بل دور **هذه الدولة الطائفية بخاصة**. قد نتفق مع نصّار على أن الدولة هي، في مفهومها النظري، عامل توحيد المجتمع، ومبدأ تماسكه. كأنه في شتات، وهي التي تلملمه. كأنها مركزه. بها يقوم، كلاً واحداً، وبدونها يتفكك. وقد نقول قولاً آخر، فنرى، مثلاً، في الحركة المحورية للصراع الطبقي ـ وبالتحديد، في شكلها الانجذابي الذي فيه تترابط مستويات البناء الاجتماعي ترابطاً انصهارياً هو الذي تتساثل فيه تناقضات هذا البناء جميعاً في مركز انصهارها السياسي ـ حركة توحيدية، بها يتماسك المجتمع وتتلاحم عناصره في كل واحد معقد. لكن المشكلة ليست في هذا القول أو في ذاك، ولا في اتفاقهما أو اختلافهما، فموضوع البحث آخر. المشكلة، بكل دقة، هي في أن تكون مهمة الانتقال بالمجتمع من التعايش الطائفي إلى الوحدة الوطنية هي مهمة هذه الدولة الطائفية القائمة في لبنان. وطرح المشكلة في شكلها المجرد، كما يفعل نصّار أو مسرّة، أو غيرهما ممن سنرى من أتباع الفكر الطائفي أو المتزلقين إليه، كأنها مشكلة عامة هي مشكلة الدولة ودورها في المجتمع،

دون تخصيص لهذه الدولة، أو تحديد لطابعها التاريخي الفعلي الملموس، هو طرح خاطىء. بل هو، في طمسه المشكلة الفعلية، طرح تضليلي يتضمن، عملياً، دفاعاً عن الدولة الطائفية، ودعوة إلى تأبيدها. وهذا ما يقع فيه نصّار، بعدم طرحه السؤال الأساسي الذي يجب طرحه، وهو التالي: أبهذه الدولة الطائفية يتوحّد المجتمع، أم بدولة أخرى؟ بل أليست الدولة الطائفية هذه هي العائق الأساسي أمام توحيده؟ إنه السؤال نفسه الذي لا مفر من طرحه ومن الجواب عنه: أتأبيدٌ لهذه الدولة الطائفية أم تغيير لها؟

7 ـ طوباوية الفكر وطوباوية الحل

منطق الفكر الطائفي الذي به يفكر نصّار يقود، فعلياً، إلى تأبيد هذه الدولة، لا إلى تغييرها، حتى لو شاء نصّار العكس. وهذا واضح في نصه. فدولته التي عليها أن ترسي «**قواعد نظام اجتماعي ـ سياسي جديد**» تقوم بدورها الفاعل هذا انطلاقاً «**من الأسس الحقيقية للتعايش**»، وعلى قاعدة هذا التعايش الطائفي، أو قل في خط منطقه. معنى هذا، في عبارة صريحة واضحة، أن التعايش الطائفي نفسه يتضمن، في حقيقته الأساسية، ذلك النظام الجديد الذي يطمح نصّار إليه. وطريق الوصول إلى هذا النظام الذي ليس جديداً إلّا بما هو **غير طائفي**، هو هو طريق التعايش الطائفي. فنظام هذا التعايش يتضمن ـ بحسب نصّار ومنطقه ـ نقيضه، أو قل للتلطيف إنه يتضمن بذور ذلك الجديد الذي منه يخرج، باكتمال تطوره. ولا غرابة في هذا القول، ولا ينفرد نصّار بمنطقه، فهو هو الذي فيه انتهى مسرّة إلى تأكيد أن تغيير النظام السياسي الطائفي يكون بتأبيده. ويتمّ تخطّي النظام هذا، عند

نصّار، باكتماله، وينتقل المجتمع من التعايش الطائفي الى الوحدة الوطنية بالذهاب في منطق التعايش هذا حتى النهاية، أي باكتمال منطقه. إنه نوع من التناقض يستوجب وقفة.

حين يرى نصّار في التعايش الطائفي ـ كما في نصه السابق ـ «**مرحلة انتقالية نحو وحدة وطنية حقيقية**»، يفهم القارىء العادي، بمنطقه العادي، أن التعايش هذا يفتقد الوحدة هذه، وأنه عائق لها، بل نقيضها، من حيث هو عامل تفكيك، وأن نظام تلك الوحدة الوطنية يقضي بضرورة تغيير نظام التعايش الطائفي. لكن نصّار له منطق آخر يُدهش: فالتعايش هذا له، عنده، بنية توحيدية. لذا، ربما وجب القول إن الانتقال منه نحو تلك الوحدة ليس، في الحقيقة، انتقالاً من نظام هو نظامه، إلى آخر جديد مختلف عنه، بقدر ما هو انتقال منه إليه، دون تغيير. وفي هذا اكتماله. وفي هذا أيضاً ـ ربما ـ نافذة الى فهم ذلك النوع من التناقض الذي يستوجب التحليل. في هذا الهدف، نقرأ هذا النص:

«**هل (...) على لبنان ـ يتساءل نصّار ـ أن يكتفي بما يبدو أن تاريخه (...) يطرحه له كقدر، أي جدلية التعايش المأساوية المعطلة والمسدودة المنافذ؟**

كلا بكل تأكيد، لأن تعايش مجموعات منفصلة عمودياً داخل دولة واحدة ديموقراطية وموحدة ليس سوى حل وسط بين الانشقاق والانصهار. ولا يمكن لأي حل من هذا النوع أن يكون حلاً دائماً ومرغوباً فيه حقاً. ليس من المعقول أن نتحمل مأساة التعايش الطائفي دون أن نسعى في الوقت نفسه إلى التنعّم بالخير الذي يولّده تجاوزها.

إن جدلية التعايش في لبنان (. . .) لا يمكن أن تجنبه التوترات والنزاعات. لكن، بين الانشقاق، الذي سيكون كارثة تاريخية حقيقية، والانصهار، الذي يبدو في الوقت الراهن طوباوياً، لا يمكن الاستهانة بفرص انطلاق عملية تحويل علاقات التعايش (انطلاقاً من جدلية المشاركة التي تشملها هذه العلاقة فعلاً إنما بصورة جزئية) إلى علاقات تنوع خاضعة للانتماء الوطني ولحياة المجتمع الوطني. فهل سيكون لدى السلطات القدر الكافي من الجرأة والخيال لاستخدام كل شيء في سبيل تسريع عملية التحويل هذه؟

في منطقة يخيم عليها شبح التيوقراطية وبدائلها والتعصب المانع أو الاضطهادي، يجدر بنا أن نحيا تجربة التعايش الطائفي حتى النهاية، أي حتى تكوين دولة وطنية حديثة فعلاً ومحققة تماماً لماهية الديموقراطية»[1].

يبتدىء النص بسؤال يستحضر شيحا ويهيء رداً عليه. ذلك أن شيحا هو الذي يرى في التعايش الطائفي قدر لبنان. ونصّار يرفض أن يكون هذا التعايش قدراً، ويرى أن بالإمكان تجاوزه، وأنه ـ أعني نصّار ـ في طرحه هذا الإمكان، يختلف عن شيحا، بل يتخطى فكره. قد تكون الأعمال بالنيّات. أما في حقل المعرفة، فهي، بالدرجة الأولى، بممارسة للفكر هي نشاط معرفي في شروط محددة، وبحسب منطق محدد. فما هي شروط تجاوز التعايش الطائفي ونظامه؟ وما هو منطقه؟ وهل هي، بالفعل، الشروط نفسها التي يحددها نصّار؟ وهل هو المنطق نفسه الذي يحدده؟

(1) المصدر نفسه، ص 36.

ونصّار يعترف بأن نظام هذا التعايش الطائفي معطّل، «**مسدود المنافذ**»، غير قادر على التجدد. إنه، إذن، في أزمة. وهذا تشخيص يكاد يكون عليه إجماع. لكن الاختلاف بين الآراء يظهر ما إنْ يبدأ تحديد الأسباب والحلول، وهو، بالطبع، اختلاف بين مواقع النظر في حقل الصراع الطبقي المحتدم في هذه الحرب الأهلية المستمرة. والغريب في الأمر، حتى من الناحية المنطقية الشكلية البحت، أن نصّار يقترح للأزمة حلاً دون تحديد لأسبابها. لذا، يحق لنا التساؤل: ما قيمة الحل إن لم يكن حلاً هو الذي تفرضه طبيعة الأزمة وأسبابها؟ بل كيف يمكن للحل أن يكون فاعلاً إذا كانت أسباب الأزمة مغيّبة، أو إذا كان الحل يستجيب لأسباب ليست أسبابها الفعلية؟ والحقيقة أن صاحب النص غيّب، في بداية نصه، الأسباب هذه، بأن جرّد مشكلة التعايش الطائفي من شروطها المادية التاريخية التي هي فيها خاصة ببلد معين هو لبنان، في زمن معيّن هو زمن تكوّن الرأسمالية، في شكلها الكولونيالي، ونظام سياسي معين ملائم، لهذا الشكل، هو نفسه الذي فيه تمارس البورجوازية اللبنانية سيطرتها الطبقية، فاستحالت، بتجريدها هذا، مشكلة فلسفية عامة هي مشكلة وحدة واختلاف، مطروحة منذ القدم، في كل زمان ومكان. هكذا يجري تغييب السياسي: فالمشكلة لم تعد سياسية، ومنهج معالجتها هذا لا يمتلك أدوات النظر فيها كمشكلة سياسية تطرحها أزمة النظام السياسي الطائفي. طبيعي، إذن، أن يأتي الحل المقترح لها، على صورتها، مجرّداً من شروطه التاريخية الملموسة، أعني فلسفياً، أو قل للدقة، طوباوياً. بل هو طوباوي لأنه فلسفي، والعكس صحيح أيضاً. يظهر هذا في جوانب عديدة منه: مثلاً، في أنه يستند إلى ما يسميه نصّار «جدلية المشاركة»، من حيث أن آلية هذه

«الجدلية» الطائفية التي هي هي آلية النظام السياسي الطائفي، هي نفسها، بالنسبة إلى هذا الفكر الطائفي، آلية تخطي هذا النظام، في عملية يسمّيها صاحب النص «عملية تحويل علاقات التعايش إلى علاقات تنوع»، دون أي شرح إضافي آخر، أو تحديد لعلاقات هذا النوع، أو ذاك التعايش، هل هو طائفي ـ وهو، حكماً، طائفي، بحسب سياق النص ومنطق فكره ـ ودون تحديد الفارق بين التعايش والتنوع، أو ذكر للأسباب التي تجعل من التعايش الطائفي عائقاً لوحدة الانتماء الوطني، وتجعل من التنوع الطائفي، بالعكس، محقّقاً لهذه الوحدة الوطنية. ولا يبّين لنا صاحب النص كيف يمكن لآلية ذلك النظام الطائفي من المشاركة أن تكون هي إياها آلية تخطي هذا النظام، وقاعدة انطلاقه. أليس في هذا القول طوباوية كالتي رأيناها في نصّ مسرّة؟ وعلى ماذا تدلّ، فعلياً، إن لم يكن على تمسّكٍ، ضمني وصريح في آن، بالنظام السياسي الطائفي إياه الذي كان قائماً قبل انفجاره في الحرب الأهلية، وعلى توق عميق إلى العودة به إلى سابق عهده قبل هذه الحرب، كأنه بريء منها براءة الذئب من دم يوسف؟ وفي هذه الطوباوية أيضاً رفض لفاشية خرجت من أحشاء ذلك النظام، دون أن يعترف بوجودها أصحاب الفكر الطائفي، بل دون أن يذهب البعض منهم من الديموقراطيين الحقيقيين (كناصيف نصّار)، في رفضه لها، أو في رفضه مظاهر فاقعة منها، حتى رفض النظام نفسه الذي ولّدها. ولا سبيل الى توفيق يحاوله البعض بين تمسّك بنظام يرى فيه الديموقراطية الحق، ورفض لآثاره الوخيمة. فاتساق الفكر في تمسكه الفعلي بالديموقراطية يقضي بضرورة رفض النظام ورفض آثاره. غير أن هذا الفكر المتّسق ليس بفكر طائفي، ولا هو فكر مثالي. إنه فكر مادي قادر

على تحديد الطابع الطبقي الخاص بذلك النظام الطائفي، وتحديد تناقضاته، وعلى اقتراح الحل الضروري في ضوء هذه التناقضات ومنطقها التاريخي.

وطوباوية الحل الذي يقترحه نصّار تكمن أيضاً في أن أداته هي الدولة القائمة، أعني الدولة الطائفية نفسها. مهمة هذه الدولة أن تعمل على «تسريع» عملية تحويل علاقات التعايش الطائفي إلى علاقات تنوّع طائفي فيها يتحقق الحل. لقد أشرت في الفقرة السابقة إلى غموض القول بأن الانتقال إلى مثل هذا التنوع الطائفي هو هو تخطي الطائفية ونظامها. ما أودّ الوقوف عنده في هذه الفقرة هو التناقض إياه الذي وقفت عنده سابقاً. كيف يمكن للدولة الطائفية أن تكون أداة تخطي الطائفية؟ كيف يمكن لمثل هذه الدولة الطائفية أن تقوم بمهمة يستلزم القيام بها أن تكون الدولة غير طائفية؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي لم يطرحه نصّار على نفسه. ذلك أن منطق الفكر الطائفي هو الذي يحكم فكره، وهو الذي يحول دون طرح هذا السؤال، ودون رؤية أن تغيير الدولة الطائفية هو الحل الفعلي، وأن عملية تحويل علاقات التعايش الطائفي هي، بالضبط، عملية تحويل النظام السياسي الذي فيه توجد هذه العلاقات، وبه أيضاً توجد، فهو الذي يؤمن إعادة إنتاجها، وبديمومته تدوم. هذا يعني، في تعبير آخر، أن عملية هذا التحويل ليست كما يفهمها نصّار، ولا هي تتوسّل الدولة الطائفية «في سبيل تسريعها»، بل إنّها، بالعكس، عملية تغيير هذه الدولة ـ لا تأبيدها ـ، في سيرورة ثورية من الصراعات الطبقية هي التي تجري في أشكال مختلفة باختلاف شروط هذه الحرب الأهلية المستمرة. ونصّار، بالطبع، بعيد عن هذا النهج ومنطقه الذي في ضوئه أنقذ فهمه الطائفية والمنطق الذي يحكمه. وبإمكان القارىء أن يكتشف بنفسه بنية هذا المنطق إذا أعاد قراءة

الفقرة الأخيرة من نصّ نصّار السابق، أو حتى إذا اكتفى بقراءة جملتها الأخيرة هذه: «... **يجدر بنا أن نحيا تجربة التعايش الطائفي حتى النهاية، أي حتى تكوين دولة وطنية حديثة فعلاً ومحققة تماماً لماهية الديموقراطية**».

8 ـ في الديموقراطية الطائفية

من البداية حتى النهاية يدور النص في دائرة من التجريد الفلسفي هي دائرة منطق يبتذل «الجدلية» الهيغلية بإقحامها في حقل الفكر الطائفي. فالديموقراطية، مثلاً، تتحدد بماهيتها، لا بشروط مادية تاريخية ملموسة. وماهيتها تتحقق في تجربة التعايش الطائفي. إنها، في ماهيتها، ديموقراطية طائفية. فالديموقراطية، إذن، إمّا أن تكون طائفية، أو لا تكون. هذا يعني أن نظام التعايش الطائفي لا يحول دون تحقيقها، وليس عائقاً لها، بل هو، بالعكس، النظام نفسه الذي فيه تتحقق. فلا ضرورة لتغييره، بل الديموقراطية نفسها تقضي بتعزيزه وتأبيده. إنها حاضرة فيه حضور النبتة في نواتها. بنموّه تنمو، وتكتمل باكتماله. وهو في الدولة الوطنية الحديثة يكتمل. لا تناقض بين هذه الدولة والدولة الطائفية، فهذه تقود إلى تلك في حركة ذاتية من التطوّر الخطّي ـ وهو خطّي حتى لو كان لولبياً ـ شبيهة بالحركة الذاتية للمفهوم في الفكر الهيغلي. بهذه الحركة المفهومية الهيغلية ـ أو بتذكّر منها ـ يرى نصّار إلى العلاقة بين «**تجربة التعايش الطائفي**» و«**تكوين الدولة الوطنية الحديثة**»، فيرتسم عنده تكوين هذه الدولة في منطق تلك التجربة ارتسام النبتة في منطق نواتها، وتنتفي، تالياً، كل ضرورة لتغيير الدولة الطائفية كشرط أساسي لبناء الدولة الوطنية الديموقراطية، وتتأكد، بالعكس، ضرورة أن تكون الدولة طائفية

حتى تكون ديموقراطية. ولئن وجد خلل في هذه الدولة ـ أو في النظام السياسي للتعايش الطائفي ـ فليس الخلل في طابعها الطائفي، بل في أن هذا الطابع ليس «بالكامل» طائفياً. فباكتمال طابع الدولة الطائفي يكتمل طابعها الديموقراطي وطابعها الوطني الحديث. هكذا تتحقق ماهية الديموقراطية في اكتمال الدولة الطائفية التي باكتمالها هذا تتخطى ذاتها نحو ذاتها في دولة وطنية حديثة. هكذا يتعزّز «الفكر الطائفي بابتذال الفكر الهيغلي، ويتأكد طابعه البورجوازي في طرحه ضرورة أن يكون الانتقال من النظام السياسي الطائفي انتقالاً الى النظام السياسي الطائفي، دون تغييره، أو أن يأخذ تأبيد هذا النظام وجه التغيير، باسم الديموقراطية وتحقيق ماهيتها الطائفية.

مأزق هذا الفكر أن الماضي هو، عنده، نموذج المستقبل، وأن ما قبل الحرب نموذج ما بعد الحرب، وأن الدولة الطائفية هي نموذج الدولة الوطنية الحديثة، وأن الديموقراطية الطائفية هي نموذج كل ديموقراطية. يصطدم هذا الفكر بأفقه كلما حاول أن يتخطى أفقه. ومسدود هو الأفق، منغلق عليه، لا منفذ له سوى ماضٍ يحنّ إليه ويستحضره، علّه يتكرر، فيتأبّد. لكنه، في الواقع، يتقوّض. كيف يمكن لفكر كهذا، أن يأتي بجديد في حقل المعرفة؟ يستعيد ما ذوى، ويموّه. فالديموقراطية الطائفية ليست الديموقراطية إلّا بالنسبة إلى البورجوازية المسيطرة، ومن موقع نظرها الطبقي. والديموقراطية ليست طائفية إلّا لأنها ليست الديموقراطية. ذلك أن شرط وجودها كديموقراطية طائفية هو، بالضبط، الغياب السياسي للنقيض الطبقي للبورجوازية المسيطرة، أي عدم تكوّن الطبقات الكادحة كقوة سياسية مستقلة في حقل الصراع الطبقي، وتحرّكها، بالتالي، في هذا الحقل، كطوائف.

والنظام السياسي للتعايش الطائفي هو الذي يؤمن تحقق هذا الشرط الذي، بانتفائه ـ أي تكوّن الطبقات الكادحة في قوة سياسية مستقلة ـ، يدخل نظام التعايش ذاك في أزمة، وتتعطّل حركة تجدده، فتظهر، حينئذٍ، ضرورة تغييره كمهمة ملحة في جدول أعمال الصراع الطبقي، وتظهر، بظهور هذه الضرورة، إمكانية أن تستحيل **الديموقراطية الطائفية فاشية طائفية**. هذا ما جرى، بالفعل، في الحرب الأهلية، حين انقلبت البورجوازية الكولونيالية اللبنانية على نظامها السياسي الطائفي نفسه، وحاولت، بفئاتها المهيمنة، والأكثر رجعية، تحقيق مشروعها الفاشي. وفشلت المحاولة.

لست أطلب من نصّار أن يعتمد، في تحليله المسألة الطائفية، منهج التحليل المادي، ولا أطلب منه أن يكون ماركسياً. لكنني أخشى عليه أن تقوده الديموقراطية ـ إن أرادها حقيقية، لا طائفية ـ إلى موقع من الفكر، إن لم يكن موقع الفكر الماركسي وحده، فهو، بالتأكيد، موقع قوى التغيير الثوري[1].

(1) أما الياس شاكر، فيخشى عليه من «تهمة» الشيوعية. أنظر سلسلة مقالاته الثلاثة التي نشرها في جريدة «النداء»، 15 و16 و19/ 11/ 1983، بعنوان: «على هامش نقاش ثقافي حول «التعددية الثقافية». في هذه المقالات، لا سيما في الثالث منها، يناقش الياس شاكر نص ناصيف نصّار الذي أناقشه في هذه الدراسة. يسعدني أن أكون متفقاً معه في معظم نقاط نقده، بل في السياق العام لفكره في نقد هذا النص.

الفصل الثالث

ماكس ڤيبر في خدمة الفكر الطائفي

تمهيد: في مهزلة الفكر الطائفي

حين طرح شيحا، في مطلع الأربعينات، ضرورة أن يكون النظام السياسي في لبنان طائفياً، برّر طرحه بأن لبنان بلد أقليات طائفية متشاركة، فربط وجود النظام، في طابعه الطائفي، بوجود الطوائف، وأشار، عَرَضاً، في شكل خاطف، إلى إمكانية أن يتخطى لبنان الطائفية، في زمن قد يجيء، حين تتوفر الشروط لذلك. لم يحدد هذه الشروط، ربما لأنه كان يعلم أن الطابع «**المؤقت**»، أو الانتقالي (المرحلي) لهذا النظام الطائفي، عليه أن **يدوم**، وأن منطق الفكر نفسه الذي يردّ وجوده إلى وجود الطوائف، ككيانات مستقلة قائمة بذاتها، كأنه أثر منها وهي السبب، هو المنطق الذي يقضي بديمومته، حتى لو نعته بالمؤقت، في جملة عارضة عابرة. وبوعي طبقي واضح صريح، كان شيحا يعمل على أن يدوم ذاك النظام، وكان يدعو إلى ديمومته. كان ذلك في أول عهده ـ أعني عهد النظام ـ وفي بدايات تكوّنه،

حين كانت البورجوازية واثقة مستوثقة. أما الكلام على طابعه الطائفي المؤقت، كما ورد في نص الدستور نفسه، فربما أتى عن سابق علم بأن المؤقت في لبنان هو الدائم. ليس بالمطلق، بل من موقع نظر البورجوازية المسيطرة وطموحها إلى تأبيد سيطرتها الطبقية، بتأبيد نظام هذه السيطرة التي هي تدرك، بالحدس وبالعقل، أنها مؤقتة، لأنها، بالضبط، في أزمة. أو قل إنها مؤقتة بزمن أزمتها هذه. قد يدوم المؤقت، إذن، لكنه كمؤقت يدوم، زمناً هو زمن إعادة إنتاجه. فإذا تعطلت هذه، ظهرت في حقل الصراع الطبقي ضرورة الانتقال إلى زمن آخر هو، بالتحديد، زمن تغيير ذلك المؤقت. لذا كانت محاولة الرجوع به، في زمن تغييره هذا، إلى زمن إعادة إنتاجه، محاولة رجعية بائسة، ومستحيلة.

ما كان ممكناً في مطلع الأربعينات بات اليوم أمراً مستحيلاً. لكن أصحاب منطق الفكر الطائفي من إيديولوجيي البورجوازية اللبنانية قلّما يدركون أمر هذا الزمن الذي هو، في سيرورة هذه الحرب الأهلية المستمرة، زمن التغيير الثوري لنظام سياسي طائفي تعطلت وظيفته الطبقية البورجوازية نفسها، وتعطلت حركة إعادة إنتاجه. وإلّا، كيف نفسّر سعي البعض منهم، إن لم نقل معظمهم، أو حتى جميعهم بالمطلق، إلى إيجاد تسوية طائفية جديدة تقوم على أسس النظام السياسي الطائفي القائم، دون تغيير؟ كيف نفسّر سعيهم إلى إعادة تأمين الشروط الضرورية لتجدد هذا النظام إياه، في إعادة إنتاجه، كما كان من قبل، كأن شيئاً لم يكن؟ وكما في مطلع الأربعينات، يجري الكلام اليوم على «مؤقت» طائفي يؤمّن الانتقال السلمي إلى ما بعد الطائفي، أو نقيضه، في شروط، كشروط «مؤقت» الأربعينات، هي هي شروط ديمومة الطائفي وتأبيده، بإعادة ترميمه على قاعدته السابقة إياها،

دون تغيير. لكن التاريخ لا يعيد نفسه، فلئن فعل، ففي شكل مهزلة. ومهزلة الفكر الطائفي عند أولئك هي ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ «**الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام (...) ذلك أن أحوال العالم (...) لا تدوم (...) إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال**». فمؤقت الأربعينات غير مؤقت الثمانينات. الأول ـ وهو هو النظام السياسي الطائفي ـ ناهض يتجدد في حركة لا يعوقها نقيض للبورجوازية، متألّق بغيابه السياسي. أما الثاني ـ وهو هو النظام إياه ـ فمحتضِرٌ لا يتجدّد إلّا بالعنف الفاشي، في حرب أهلية مدمّرة تحفر في الأعماق قبره. فطرح المسألة الطائفية في شكل تبدو فيه كأنها مسألة انتقالية، أو مرحلية، في وقت تطرح فيه ضرورة تغيير النظام السياسي الطائفي كمهمة ملحّة في جدول أعمال الصراع الطبقي المحتدم في هذه الحرب المستمرة، ليس، في الحقيقة، سوى محاولة بورجوازية يائسة للحيلولة دون تنفيذ حكم التاريخ في الإجهاز على هذا النظام الطائفي المتعفّن الذي ارتضته البورجوازية، فابتنته نظاماً سياسياً لسيطرتها، فربطت مصيرها بمصيره، حتى كاد القضاء عليه يعني قضاءً على سلطتها.

1 ـ في طرح المسألة

هكذا يطرح بسّام الهاشم المسألة في مقال يدلُّ عنوانه عليه: «الطائفية والعلمانية في لبنان: نحو عصرنة مخضرمة بطوائفية مرحلية»[1]. يقترح للبنان نظاماً طائفياً ينعته بالمرحلي، فيرى فيه انتقالاً من الطائفي إلى اللاطائفي (سواء أكان هذا اللاطائفي

(1) مجلة الواقع، العدد 5 ـ 6.

عصرنة أو علمنة)، فيؤكد، في آن، ضرورة تخطيه وضرورة عدم تخطيه. فيتساءل القارىء، بحق: لماذا كل هذا اللفّ والدوران؟ إمّا أن يكون النظام طائفياً، وإمّا أن يكون ديموقراطياً، أعني غير طائفي. لكن الهاشم يريد له أن يكون بين بين. فكر توفيقي، أو تلفيقي، رأينا في الفصل الأول نسخة منه. وهو الآن يتكرر، في محاولة هي إيّاها: تكريس القائم، واستغباء القارىء بإيهامه أن تجاوز القائم يكون بتكريسه. والغريب في الأمر أن الهاشم يردّ ما يسميه: «أسباب المحنة التي عصفت بكيان لبنان» إلى «المنطق الطائفي الذي كان في السابق قد أدّى إلى إنهياره». فكيف يمكن أن يكون تكريس الطائفي طريقاً «لتخطي المحنة»؟ هذا ما سيكون علينا أن نستفسر النص عن منطقه، حتى لو كان منطق الفكر الطائفي لا يأبه لوقوعه في تناقض، إذا اقتضت مصالح البورجوازية الكولونيالية المسيطرة وقوعه فيه.

يقول صاحب النص في نصه: «**التخطي المحنة نحو كيان أكثر تماسكاً ومناعةً في وجه الأخطار داخلية كانت أم خارجية، لن يكون كافياً مجرد الحصول على تحرير الوطن من جيوش الغزاة والمحتلين، ولا حتى تحرير إرادته من كل تدخل أجنبي، قريب أو بعيد، وإن كان هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل سلام، وكل تصحيح للاعوجاجات الداخلية. إن شرط هذا التخطي نحو كيان أصلب كامن في مدى قدرتنا على إعادة النظر بعمق في المنطق الطائفي الذي كان في السابق قد أدى إلى انهياره**»[1].

لن أقف عند مفردات في هذا النص ـ كالمحنة والكيان ـ تدلّ بحد ذاتها، على طبيعة الفكر الذي يحكمه. فالبورجوازية، في إيديولوجيتها الطائفية، بل في نصوص كتائبية عديدة، هي التي

(1) المصدر نفسه، ص 37.

تتكلم على «محنة»، بدلاً من الكلام على أزمة هي أزمة نظام سيطرتها الطبقية، وهي التي تستبدل «النظام» «بالكيان»، كأن انهيار الأول انهيار للبنان نفسه، وكأن لبنان ما وجد إلّا ليكون، بنظامها، طائفياً، إلى الأبد. لن أقف عند لغة بها أستدلّ على هذه الإيديولوجية بالذات، فقصدي من إثبات النص شيء آخر، هو أن أبيّن أن «المنطق الطائفي» هو الذي أدّى، بحسب الهاشم نفسه، إلى انهيار هو، عنده، انهيار «الكيان»، لا النظام. (وفي لغتي، أن العلة في انفجار الحرب الأهلية ـ أو وجهاً منها ـ تكمن في بنية النظام السياسي الطائفي). وقصدي أيضاً أن أبيّن أن الهاشم يدعو، بحق، إلى «إعادة النظر بعمق في المنطق الطائفي»، لا لأن هذا المنطق الكامن في الفكر والسياسة هو أحد أسباب تلك «المحنة» (الأزمة) وحسب، بل لأن النظر فيه، في هدف تملّكه المعرفي، أي في هدف إنتاج معرفة فعلية به، هو أيضاً، بالتالي، شرط لتخطي «المحنة». ثمة، إذن، قضيتان في النص: الأولى معرفية، والثانية سياسية. الأولى هي إنتاج معرفة بالمسألة الطائفية. الثانية هي إيجاد حلّ لهذه المسألة. لذا كان السؤال الأول هو التالي: كيف ينظر الهاشم في هذه المسألة؟ بعين أي فكر؟ وأي نوع من المعرفة ينتج؟ أما السؤال الثاني فهو التالي: هل الحل الذي يقترحه هو الحل؟

2 ـ في تغييب السياسي

يقول صاحبنا: «**تبدو المسألة الطائفية بمثابة المدخل إلى فهم ما جرى من وجهة النظر الداخلية، ومن هنا أيضاً المشكلة الأساسية التي سينبغي تذليلها لتكون إعادة البناء ممكنة. ما من طرف في**

لبنان اليوم إلاّ ويعلن تمسكه بوحدة الكيان الوطني والمجتمعي. غير أن للوحدة أشكالاً، فمنها الاندماجي، ومنها الاتحادي، منها التعددي، ومنها الوجداني، منها التنوعي، ومنها الأحادي، وهلم جراً. فعندما نعلن تمسكنا بالوحدة، علينا أن نعلن في الوقت نفسه أية وحدة نريد، لئلا يكون إعلاننا مجرد كلام ودوران في الحلقة المفرغة: علينا أن نعلن اختيارنا هذا بوضوح...»[1].

لا أجادل صاحب النص في إعطائه المسألة الطائفية أهمية تفوق أهمية كل مسألة أخرى في «فهم ما جرى» ـ على حد تعبيره. وما جرى ويجري حرب أهلية مدمّرة، فلماذا كل هذا الحياء في التعبير؟ لماذا لا نسمّي الأشياء بأسمائها؟ (المشكلة ليست، بالطبع، شكلية. ولا هي لفظية. فاختلاف التسمية يدلّ على اختلاف في طرح السؤال، وفي الإجابة عنه، ويدلّ، بالتالي، على اختلاف في الفكر وفي منهج المعالجة). لكنني أجادل صاحب النص في فهمه تلك المسألة. وهنا حيّز الاختلاف: إنه القائم بين فكر وفكر، وبين موقع وموقع، ولن أستبق البحث. لذا أطرح على صاحب النص سؤالاً يطرحه عليه النص نفسه: صحيح أن المشكلة الأساسية هي في فهم المسألة الطائفية، وأن هذا الفهم هو شرط أساسي لما يسميه النص، في شكل شديد الإبهام، «إعادة البناء». وصحيح، بالتالي، أن شيئاً ما قد انهار في «ما جرى»، وأن من الضروري إعادة بنائه. لكن السؤال هو، بالتحديد، التالي: ما الذي انهار؟ وما الذي يجب إعادة بنائه؟ هذا ما لا يحدّده النص بوضوح، لكنه فيه ضمني. إنه مكبوت النص، بالنقد يتحرر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.

في ضوء مفردات من هذا الفكر، كالتي ذكرتُ، يتبيّن أن «المحنة عصفت بكيان لبنان». هذا هو السطر الأول الذي به يبتدىء المقال، كأنه يرسم للفكر نهجاً بكامله. وكيان لبنان هو الذي انهار في النص، وكيان لبنان هو الذي يحاول النص إعادة بنائه. بوضوح نقول: إن موقع النظر الذي منه يرى الهاشم إلى المسألة الطائفية هو، بالضبط، موقع نظر الفكر البورجوازي، وعلى أرض هذا الفكر يطرح المسألة. من هنا يبدأ الاختلاف، وفي حقل الصراع الإيديولوجي في هذه الحرب الأهلية يتجذّر بين فكرين: فكر بورجوازي مسيطر في وجهين منه متقابلين متلازمين: وجه طائفي ووجه قومي؛ وفكر مادي ثوري هو نقيضه ونقيض وجهيه، وهو هو فكر الطبقة العاملة. حتى لو كان لبنان الواحد هو الذي يتفكك، فالمسألة الأساسية، من موقع نظر هذا الفكر النقيض، وعلى أرضه، ليست مسألة الكيان، إنها، بالدرجة الأولى، مسألة النظام السياسي الذي به تتأمّن وحدة لبنان ـ أو لا تتأمن ـ، وبه يقوم، في كيانه نفسه، مستقلاً، أو لا يقوم. هذه هي وظيفة النظام السياسي، قبل أي وظيفة أخرى، وهذه هي وظيفة الدولة، حتى من وجهة نظر التحليل الطبقي. فالطبقة المسيطرة ليست مسيطرة إلّا في بلد معين، وفي مجتمع محدد، وعلى أرض ذات حدود، وهي بحاجة إلى إطار مؤسسي حقوقي، أو نظام سياسي، فيه تمارس سيطرتها الطبقية، وبه تؤمن ديمومة هذه السيطرة. فتفكك لبنان وتمزّق وحدته يطرحان إذن بالضرورة مسألة النظام السياسي الذي بات فيه عاجزاً عن تأمين وحدته. فلماذا تغييب مسألة النظام في مسألة الكيان؟ لماذا تغييب السياسي بتجريد المسألة من شروطها التاريخية الملموسة؟ ربما حتى لا تظهر، في منطق التحليل نفسه، ضرورة تغيير هذا النظام السياسي

الطائفي الذي هو هو نظام سيطرة البورجوازية. فلبنان الواحد الذي ينهار هو لبنان هذه البورجوازية، وهو هو لبنان الطوائف القائم بنظامه السياسي في شكل من الوحدة هو، بالتحديد، قاعدة تفككه. إذن، ينهار، لا لبنان الواحد، بل هذا الشكل التاريخي المحدد من الوحدة الذي هو هو الشكل الطائفي. وهو الشكل البورجوازي، منه ينتقل لبنان إلى شكل آخر من الوحدة، نقيض للسابق، في انتقاله الضروري، في سيرورة ثورية طويلة معقدة هي سيرورة هذه الحرب الأهلية المستمرة، من نظام سيطرة البورجوازية إلى نظام السيطرة عليها. إذن، ينهار لبنان الطائفي، وينهار لبنان البورجوازي، ولبنان الرأسمالية الكولونيالية ينهار. يقوم على أنقاضه لبنان آخر.

بل حتى لو كان كيان لبنان هو الذي بات مطروحاً على بساط البحث، فالمسألة ليست مسألة كيان، إنما هي مسألة نظام سياسي عجز عن تأمين استقلال هذا الكيان وسيادته ووحدته. لكن منطق التحليل الذي اعتمده الهاشم يقود، بالعكس، إلى تغييب هذه المسألة، بطرحها في شكل تبدو فيه كأنها مسألة كيان وشكل وحدته. إنها، في هذا الشكل، شبيهة بها في شكلها الآخر الذي رأينا، من حيث هي مشكلة اختلاف ووحدة، أو مشكلة تعدد يبحث عن إطار وحدته. والمنطق هذا هو إياه، واحد في هذه الأشكال جميعاً. إنه منطق الفكر الطائفي، به يطرح الهاشم مشكلة «**وحدة الكيان الوطني المجتمعي**». والكلام في نصّه على أطراف تعلن تمسّكها بهذه الوحدة يفترض، ضمنياً، وجود طوائف هي هذه الأطراف نفسها التي هي، في منطق الفكر الطائفي الواحد، كيانات مستقلة. ووجودها المتعدد هذا هو الذي يطرح قضية وحدة الكيان، فتأخذ المسألة الطائفية، بالتالي، منحى فيه

تتمّ تبرئة البورجوازية ونظامها من كل مسؤولية تاريخية سياسية عن تفتيت المجتمع وتمزيقه، وفيه تُغيّب مسألة عجزها الطبقي عن توحيد المجتمع والدولة. المجتمع، في هذا الفهم للمسألة الطائفية، هو المسؤول عن تفككه، بسبب من تعدّد طوائفه، والمسؤول عن انهيار الكيان هو الكيان نفسه، بسبب أيضاً، من تعدد طوائفه. فالمسؤولية تقع على الطوائف جميعاً، لأنها لم تحسن **اختيار** وحدتها، أو قل شكل هذه الوحدة. وإذ تتعمّم المسؤولية على الجميع، يصدر حكم ضمني ببراءة المسؤول الفعلي الذي لا وجود له إلّا في منهج آخر من التحليل محكوم بمنطق آخر من الفكر غير الفكر الطائفي. لهذا بالذات كان منهج التحليل الطائفي هو هو منهج الفكر البورجوازي، وكانت صيغة المتكلم بالجمع صيغته، لا سيما بعد تعميم المسؤولية، أعني تجهيلها، مثلاً في سؤال: أية وحدة نريد؟ أو في آخر مثله، مات من كان يردده: «**أي لبنان نريد؟**». وما دام للمسؤولية، في هذا الفهم البورجوازي للمسألة الطائفية، طابع الجمع هذا، فالمسألة هذه التي هي مسألة كيان ووحدته تجد حلّها، ببساطة، في «أن نعلن **اختيارنا** بوضوح» لشكل الوحدة التي نريد. هكذا تجري الأمور، بحسب هذا المنطق من الفكر البورجوازي، في حقل الوعي والذات والإرادة، منفلتةً من ضوابط الموضوعية وعقلانية القوانين الاجتماعية. أي منطق يمكن أن يحكم المجتمع وحركته التاريخية غير منطق من التعايش بين الطوائف هو منطق «رغباتها» (راجع نصّار)، وإراداتها، واختياراتها؟ وطبيعي جداً أن تكون عقلانية الفكر الطائفي ذاتية، نافية كل عقلانية مادية، ذلك أنها عقلانية فكر بورجوازي هو في تصادم مباشر مع عقلانية الحركة التاريخية المادية. ولنا إلى هذه القضية عودة لاحقة.

3 ـ في منطق الوحدة بين الطوائف

ويتأكد هذا الطابع الإرادي، بل الذاتي، لهذا المنطق الطائفي من التفسير الاجتماعي في هذا النص: «**وكما أن شرط الخروج بكيان قوي هو الاتفاق المسبق على شكل الوحدة الذي نريد، فإن هذا الشكل بالذات سيكون متوقفاً إلى حد بعيد على نوعية الحل الذي سيعطى للمسألة الطائفية، إذا صحّت مقدماتنا المنطقية. بطبيعة الحال، يكون من غير المحق الاعتقاد بأننا، إذ نرفع هذه المسألة إلى المستوى المشار إليه من الأهمية، ننزع من خلال ذلك إلى نفي الأهمية التي ترتديها بعض العوامل الأخرى، كالطبقية، والمناطقية، والعائلية، إلخ... لكننا نعتبر أن الإطار الطائفي، إذ انتهى في أوج الأزمة إلى ما يشبه استيعاب جميع الأطر الاجتماعية الأخرى، يكون بلا ريب هو الإطار الرئيس في لبنان، بينما تكون الأطر الأخرى ثانوية بالنسبة إليه**»[1].

يظهر الطابع الإرادي لهذا المنطق في ربطه، مثلاً، شكل الوحدة بالاتفاق المسبق عليه، كأن التاريخ رهن بتوافق الآراء والإرادات والرغبات، يجري بحسب أهواء أطراف هي التي تحدد مساره، بها يأتمر، ولا عقل له سوى ما تمليه عليه. كأن للتاريخ منطقاً بسيطاً هو منطق الإرادة السياسية الخاصة بهذه الطوائف المتعايشة المتشاركة، ولا علاقة لهذا المنطق بما ليس هو، أو بعوامل أخرى غير هذه السياسة التي ليست السياسة. لا علاقة له، مثلاً، بالاقتصادي، كأن هذا المجتمع الطائفي معلّق بحبال هوائه، يقتات من وهمه الذاتي، ولا يقوم على قاعدة مادية. ولئن

---

(1) المصدر نفسه، ص 38.

أردنا أن نميّز منطق الفكر الطائفي بكلمة لقلنا إن ميزته الأساسية، من حيث هو منطق الفكر البورجوازي، تكمن في تغييبه الاقتصادي، كأنه بحضور الاقتصادي يتهافت. وسنعود إلى هذه القضية، فمن الأفضل ألّا نستبق البحث.

ثم إن النص لا يوضح بين من ومن يتمّ الاتفاق ذاك على شكل الوحدة، كأنه يخشى الوضوح. لكننا في سياق الفكر في النص نفهم أن الاتفاق قائم بين الأطراف إياها التي هي الطوائف. هكذا تتسطح رؤية هذا الفكر حتى الابتذال، فتتحدد المسألة الطائفية به كأنها مجرد مسألة اتفاق مسبق بين الطوائف على شكل الوحدة الذي تريد أن تقيمه إطاراً لتعايشها المشترك. ولنفترض، عبثاً، أن هذا القول صحيح، وأن المسألة الطائفية هي كما يحددها هذا الفكر، وأن لها الحلّ الذي يقترح. لو كان الأمر كذلك، لوجب القول، بكل دقة، إن هذه المسألة لا حلّ لها، فهي قائمة بوجود الطوائف، دائمة بديمومتها. والحل الذي يحدّده الفكر الطائفي بأنه اتفاق بين الطوائف على شكل من الوحدة بينها، ليس بحلّ، أو قل إنه الحلّ الذي به تظل هذه المسألة قائمة، دائمة. وفي هذا تأكيد آخر، من الناحية الشكلية البحت، على أن الفكر الطائفي ليس مؤهّلاً لطرح هذه المسألة طرحاً صحيحاً بإمكانه أن يقود إلى رؤية الحل الذي، إذا وُجد وتحقق فعلياً، لا تعود تلك المسألة مطروحة. الحل الفعلي الصحيح هو الذي يلغي المسألة ويسمح، مادياً، بتجاوزها، لا الذي يؤبدها.

ولقد سبق للطوائف، بحسب منطق الفكر الطائفي، أن اتفقت مسبقاً على شكل من الوحدة بينها هو الذي أقامته نظاماً سياسياً لتعايشها المشترك في دولة الاستقلال، إذا لم نقل في دولة

الانتداب. ولقد قام هذا النظام بدوره كاملاً، سواء في عهد الانتداب، منذ بدايات تكوّنه كنظام سياسي، أم في عهد الاستقلال الذي فيه تكامل[1]، حتى الحرب الأهلية التي فيها تداعى، ولمّا ينهض، ولن ينهض. هل تساءل الهاشم عن الأسباب التي أدّت إلى انهيار هذا الشكل من الوحدة بين الطوائف الذي هو هو النظام السياسي الطائفي؟ إن تجديد هذا الشكل، أو الانتقال منه إلى شكل آخر يؤمّن ما لم يؤمّنه الأول، يقضي بضرورة النظر في أسباب ذاك الانهيار، أي ببساطة، في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ويقضي، بالتالي، بضرورة أن يعتمد الفكر منهجاً من التحليل يمكّنه من الإصغاء إلى لغة التاريخ ومنطقها المادي. لكن الهاشم انطلق، منذ البداية، من «مقدمات منطقية» لا يمكن، بها، إلّا أن تحتجب تلك الأسباب الفعلية عنه، لتظهر له في شكل «**أسباب المحنة التي عصفت بكيان لبنان**». إنها «مقدمات» تغيّب الأسباب الفعلية وتستبدلها بأسباب وهمية، في تغييبها الاقتصادي، كما سنرى بعد، بل في تغييبها السياسي نفسه، باستبدال «النظام» بـ«الكيان»، كما رأينا، وفي شكل طرحها المسألة الطائفية، على الوجه الذي بيّنا. صحيح أن الهاشم يرى في «**المنطق الطائفي**» سبباً لانهيار «**الكيان**». لكنه لا يوضح فكره، ولا يحدد بدقة معنى هذا التعبير. ومع هذا، لا نخطىء كثيراً إذا قلنا، في ضوء النص السابق، إن هذا «**المنطق الطائفي**» هو، عند الهاشم، بالتحديد، منطق اتفاق الطوائف على شكل وحدة التعايش

(1) لمزيد من التفاصيل حول اكتمال بناء النظام السياسي الطائفي وتكوّن الطوائف في مؤسسات، راجع كتاب ادمون ربّاط، «التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري» ـ بالفرنسية، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1973.

بينها، أي على نظام تعايشها الطائفي. إنه، إذن، منطق إرادي ذاتي هو منطق **اختيار الطوائف** نظامها السياسي. فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فإن شكل تلك الوحدة لا يمكن إلّا أن يكون طائفياً، ولا يمكن لنظام التعايش بين الطوائف، إلّا أن يكون طائفياً. ولقد كان كذلك، منذ أن صار لبنان، بالانتداب، كبيراً، ثم استقلّ، فظلّ نظامه ذاك طائفياً، بل تعزّز وتكرّس. فكيف يكون «**شرط الخروج بكيان قوي هو الاتفاق المسبق على شكل الوحدة**» بين الطوائف، مع أن هذا الاتفاق كان بالفعل قائماً بينها على شكل من الوحدة هو الذي كانت فيه تمارس البورجوازية سيطرتها الطبقية، وهو الذي أثبتت الحرب الأهلية أنه العائق الأول أمام وحدة الشعب والمجتمع والوطن؟ لماذا تغييب هذا الأمر؟ لماذا إظهار هذا الاتفاق كأنه ما كان، أو لم يكن بعد، أو كأنّ عليه أن يكون ما لم يكن من قبل؟ إن السؤال الذي يتجنب الهاشم طرحه بوضوح هو التالي: لماذا فرط هذا الاتفاق الذي كان قائماً بين الطوائف في شكل مؤسسي محدد هو شكل هذا النظام السياسي الطائفي؟ إذن، ما أسباب انهيار هذا النظام وأسباب تعطّله؟ وهل يمكن تجديد ذاك «الاتفاق» في شكل غير طائفي؟ أي هل يمكن تجديد النظام السياسي القائم في شكل لا يكون طائفياً؟ فإذا كان التجديد هذا في الحالتين، (أي تجديد «الاتفاق» أو تجديد النظام)، **طائفياً**، فأين الاختلاف بين الجديد والقديم؟ أليس هذا التجديد تجديداً **للقديم الطائفي** نفسه، أي إعادة إنتاج له، تعزّزه وتكرّسه؟ فإذا كان كذلك، وهو كذلك، كيف يمكن أن يكون حلاً للمسألة الطائفية؟ كيف يمكن، في تعبير آخر، أن يكون الشكل الذي فيه تتجدد المسألة الطائفية حلّاً لها؟ كيف يمكن أن تكون إعادة إنتاج النظام السياسي الطائفي (في

شكل تسوية طائفية متجددة، أو اتفاق متجدد على الشكل الطائفي إياه من الوحدة بين الطوائف) حلاً لأزمة هذا النظام؟

يمكن لهذا المستحيل أن يكون ممكناً، بوهم من الفكر هو الذي تولّده الممارسة الطائفية للفكر البورجوازي. هذا ما يحاوله الهاشم في نصه: إيهام القارىء بأن للمسألة الطائفية حلاً هو أن تبقى بلا حل، عبر تجديد الاتفاق بين الطوائف ـ أو قل للدقة، بين مدّعي تمثيل الطوائف من زعماء تقليديين (وغير تقليديين أحياناً)، من شتى أطراف البورجوازية الكولونيالية الواحدة بنظامها السياسي الطائفي الواحد ـ على ضرورة أن يتجدد النظام السياسي القائم حتى يبقى طائفياً، مهما اختلفت أشكال تجدده. يحاول، إذن، حلاً يكمن في إعادة تأمين الشروط الضرورية لديمومة تجدد هذا النظام، حتى لو كان في أزمة، وذلك بتعطيل سيرورة تغييره الضروري، أو بإعاقتها. فتعطيل هذه السيرورة ـ أو إعاقتها ـ يسمح لذاك النظام بأن يكون في أزمة تتجدد. أو قل، بالأحرى، إنه يسمح لهذه الأزمة أن تكون في تجدد مستمر. وهي، بالفعل، منذ بداية الحرب الأهلية التي هي، بدقة، الشكل التاريخي الملموس الذي فيه تتحقق (أو قل، تتوقعن) سيرورة التغيير الثوري لذلك النظام الطائفي، بل منذ أن قام هذا، مع بداية عهد الاستقلال نفسه، نظاماً سياسياً لسيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية. هذا يعني أن لتلك الأزمة طابعاً مزمناً يجد، في نهاية التحليل، أساسه المادي في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية الخاصة بالبنية الاجتماعية اللبنانية. وهذا ما استفضتُ في شرحه، في دراسات سابقة.

4 ـ في العلاقة بين عوامل التحديد الاجتماعي

ليست بجديدة مثل تلك المحاولة. نجدها عند كل من ينظر في المسألة الطائفية بفكر طائفي، أعني من موقع نظر الفكر البورجوازي المسيطر، وبعين منطقه. إنها، إذن، واحدة بوحدة هذا المنطق، حتى لو اختلفت تفاصيل الفكر بين باحث وآخر، مثلاً، في محاولة بسام الهاشم إياها. ذلك أنه، بعكس الكثيرين من أتباع الفكر الطائفي، يجتهد في إيجاد حيّز ما، أو هامش معين في نظام فكره، للعوامل الأخرى، غير الطائفية، لا سيما للعامل الطبقي، أو الاقتصادي. فما هو موقع العوامل الأخرى من العامل الطائفي؟

في النص السابق، يتحدد الإطار الطائفي بأنه «**الإطار الرئيس في لبنان**»، وتتحدد الأطر الأخرى بأنها «**ثانوية بالنسبة إليه**». ومرجع هذا التمييز في الأطر الاجتماعية، أو في عوامل التحديد الاجتماعي، بين الرئيس منها والثانوي، هو الفكر الماركسي. وضد هذا الفكر يميز الهاشم الطائفيّ بأنه الرئيسي، وما تبقى بأنه ثانوي، فيقوم في النص حوار ضمني بين فكر به يفكر الهاشم، وآخر هو الفكر الماركسي. أو قل إن هذا يخضع لنقد ذاك، في هذا الحوار بين الاثنين. إذن، فليستمر الحوار في نقد مضاد يبدأ بسؤال: كيف يفهم الهاشم العلاقة بين الرئيسي والثانوي؟ هذه العلاقة هي في نصه علاقة استيعاب: الرئيسي هو الذي يستوعب الثانوي **فيلغيه**، من حيث هو يستوعبه. في الظاهر، تبدو هذه العلاقة كأنها قائمة بين عدة أطراف، واحد منها هو الرئيسي، والأخرى ثانوية. في الظاهر، تبدو معقدة. أو قل إنها، في مبدئها النظري، كذلك. لكنها، في واقع ذلك النص الذي ننقد، ليست

كذلك، بل هي ليست حتى بين طرفين. ذلك أن واحداً من الاثنين ـ وهو الثانوي، بالجمع، لا بالمفرد ـ لا وجود له فيها إلّا مستوعباً بالآخر. هكذا يلغي الفكر الطائفي دور العوامل الأخرى، حتى في محاولته إيجاد حيّز لها فيه. وطبيعي أن تبوء محاولته هذه بالفشل، فهو لا يمتلك الأدوات النظرية التي تسمح له بالنجاح في محاولته ربما لأنه فكر تجريبي محكوم بمنطق التماثل، عاجز، بالتالي، عن فهم تلك العلاقة بين عوامل التحديد الاجتماعي، من حيث هي **علاقة تفاوت** بينها، لا يفهمها، أو قل لا يمتلك أدوات فهمها سوى **فكر مادي** قادر على رؤية التعقيد في ترابط تلك العوامل فيها، وعلى التمييز، بالتالي، بين عامل محدِّد، مثلاً، هو الاقتصادي، وآخر مسيطر، هو السياسي، أو بين شكل رئيسي من العامل الرئيسي الذي هو هو السياسي نفسه، وأشكال أخرى منه ثانوية. لا سبيل، بالطبع، إلى التوسع في تحليل هذه القضية التي يستلزم تحليلها استعادة تفصيلية لنظرية التناقض. فإطار هذه الدراسة ليس صالحاً لذلك، فضلاً عن أن بإمكان صاحب النص الذي ننقد، وبإمكان القارىء أيضاً أن يرجع، أو أن يرجعا ـ إذا شاءا ـ إلى ما قمنا به من تحليل لهذه القضية في دراسة سابقة. ما نريد قوله، في هذا المجال، أمران نكتفي بالإشارة إليهما دون تحليل: الأول هو أن العلاقة بين عوامل التحديد الاجتماعي لا تكون، كما هي في واقعها الفعلي، **علاقة تفاوت، إلاّ بفكر مادي** (ولهذا الفكر أيضاً)، وبتحديد العامل الاقتصادي، تالياً، بأنه العامل الأساسي، أي المحدِّد، في نهاية التحليل، لكامل البناء الاقتصادي. بإعطاء دور الاقتصادي هذا إلى عامل آخر ـ كالعامل الديني مثلاً ـ ينزلق الفكر إلى موقع آخر هو، بعامة، موقع فكر غيبي، أو مثالي، تستوي عنده العوامل

جميعاً في نسبتها إلى العامل الذي به استبدل الاقتصادي، فتنتفي علاقة التفاوت بينها، وتقوم مقامها علاقة أخرى ليست، للدقة، بعلاقة، لأنها، كما رأينا، علاقة «استيعاب» يلغي فيها الطرف الأول ـ (مثلاً، في النص، الإطار الطائفي) ـ كل ما عداه، لأنه يحتلّ كامل الفضاء الاجتماعي، فلا يعود لغيره فيه مكان، فينقلب الأوحد، فيما هو، في الظاهر، ليس سوى الرئيسي. مثل هذا الفكر فكر واحدي، وله ضيق أفق الفكر المسيطر، لا يرى إلّا بعينه، ومن موقع نظره، فلا يرى اختلافاً أو تفاوتاً، بل الأشياء تظهر على سطحها، متماثلة بذاتها، في مرآة الإيديولوجية البورجوازية الكولونيالية المسيطرة. لا شيء يختلف عن شيء، وكامل الفضاء في هذه المرآة فضاء طائفي، أو وهم من فضاء اجتماعي. كيف يمكن للثانوي أن يوجد في مثل هذا الفضاء، أو في مثل هذا الوهم منه، وهو المادي، كالرئيسي نفسه؟ يوجد إذا كان الفضاء الاجتماعي مادياً. وهذا هو الأمر الثاني الذي أشير إليه بالقول إن الثانوي، في دياليكتيكية الفكر المادي، أساسي لوجود الرئيسي الذي هو أيضاً أساسي لوجوده. فلا يمكن للواحد أن يقوم إلّا بالآخر، والعكس بالعكس، وفي الشكل نفسه الذي فيه يتحدد بالآخر، وفيه يحدده. وبعودة إلى الملموس نقول إن المشكلة لا تجد حلّها في إضافة عامل إلى آخر: مثلاً، في إضافة «الطبقية» (على حد تعبير الهاشم، وهو تعبير غليظ لا معنى له) كعامل ثانوي، إلى العامل الرئيسي الذي هو العامل الطائفي. فعلاقة الرئيسي بالثانوي ليست علاقة إضافة، ولا هي علاقة استيعاب. والقول بأن الإطار الطائفي هو الرئيسي، وهو الذي يستوعب، بالتالي، جميع الأطر الاجتماعية الأخرى، يلغي، حتماً، كل إمكانية للتحليل الطبقي، ويلغي دور الثانوي ذاك،

بإضافته إلى رئيسي لا يترك له مجالاً للوجود. قد يكون الهاشم مدركاً، كما سبق القول، ضرورة أن يترك للعامل الطبقي دوراً في نظام تحليله وتفسيره، لكنه أقحمه فيه من خارجٍ بإضافته إياه إلى الطائفي الذي ما كان من الممكن إلّا أن يطرده، ليبقى له التفسير وحده. المشكلة التي يعجز الفكر الطائفي ـ كما في نص الهاشم ـ عن إيجاد حلّ لها هي، بالضبط، تحديد نوع العلاقة بين الطائفي والطبقي في نظام التفسير الاجتماعي. وهنا لا بد من حسم الأمر في تحديد معنى الطائفي، مثلاً، في كلامنا على الأطر الاجتماعية، ومنها الإطار الطائفي. فلئن كان سهلاً، نسبياً، تحديد معنى الطبقي، بالرجوع، مثلاً، إلى منظومة المفاهيم النظرية الماركسية، فالأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الطائفي. صحيح أن المرجع الأهم في تحديد هذا المفهوم هو كتابات شيحا. إليها يرجع الهاشم وغيره ضمنياً. أو قل إن للطائفي (أو الطائفية) مفهوماً شائعاً هو المفهوم البورجوازي الذي يجد خير تعبير له في كتابات شيحا، ومن الخطأ، بالطبع، الانطلاق من هذا المفهوم دون نقضه. هذا ما قمتُ به، وهذا ما يجب توضيحه، ثانيةً، في نقد نص الهاشم.

لـ«الإطار الطائفي» في هذا النص، كما في نصوص الفكر الطائفي جميعاً بلا استثناء، معنى واحد هو المنبثق، في خط مستقيم، من فهم بورجوازي للطوائف، يرى فيها كيانات مستقلة قائمة بذاتها، سابقة على كل شكل من أشكال التنظيم السياسي، وعلى كل شكل من أشكال الدولة. بل إن وجودها الكياني ذاك ـ أعني الجوهري، أو قل حتى الأونطولوجي ـ هو الذي يفرض على الدولة أن يكون لها الشكل الملائم لوجودها هذا، فيفرض عليها، بالتالي، أن تكون طائفية، أي دولة طوائف. إن «الإطار

الطائفي» الذي يجري عليه الكلام في نص الهاشم له، إذن، هذا المعنى من وجود الطوائف. أو، في تعبير آخر، إن هذا الوجود الأونطولوجي ـ إن صح التعبير ـ للطوائف هو الإطار الاجتماعي الذي فيه تذوب جميع الأطر الاجتماعية الأخرى. وطبيعي أن يكون الأمر كذلك في هذا المنطق من الفكر الطائفي. فما دامت الطوائف قائمة بذاتها، فهي هي إطار كل وجود إجتماعي.

ونقد هذا الفكر يبدأ بنقد مفهوم الطائفة. أكرر: ليست الطائفة كياناً، وليس لها وجود أونطولوجي. إنها علاقة سياسية محددة بحركة معينة من الصراع الطبقي، في شكل منها محدّد بشروط تاريخية خاصة ببنية اجتماعية معينة. ولأنها كذلك، فهي، إذن، قائمة بالدولة، لا بذاتها، في هذه البنية الاجتماعية، وفي شروطها التاريخية المحددة التي هي هي شروط حركة الصراع الطبقي فيها. فإذا كان الأمر كما أقول ـ ليس ضرورياً أن أستعيد هنا كامل التحليل الذي قمت به في دراسات سابقة ـ وهو، على الأرجح، كما أقول، فالطائفي، حينئذ، سواء أكان القصد به أن يكون إطاراً اجتماعياً، أو عاملاً من عوامل التحديد الاجتماعي، يأخذ معنى آخر يختلف اختلافاً جذرياً عن الذي له في منطق الفكر الطائفي البورجوازي: إنه، في منطق نقيض هذا الفكر، أثرٌ محدد من السياسي الذي هو هو الصراع الطبقي، بل من شكل محدد منه هو واحد من الأشكال الممكنة التي فيها تجري حركة الصراع الطبقي، في شروط تاريخية معينة. قد يكون الشكل الطائفي ـ لأسباب عديدة ـ هو الشكل الرئيسي الذي فيه تجري حركة هذا الصراع: مثلاً، حين تتحرك الطبقات الكادحة في حقل صراعها الطبقي كطوائف، وتمارس هذا الصراع من موقع تبعيتها السياسية

الطبقية لممثلي الطوائف من شتى أطراف البورجوازية. لكن هذا الشكل الطائفي الذي يغيب فيه وجود الطبقات الكادحة في حقل الصراع الطبقي كقوة سياسية مستقلة، هو شكل من هذا الصراع، **محدَّد به**، وليس محدداً بوجود أونطولوجي وهمي للطوائف. قد يكون الإطار الطائفي، في شروط تاريخية محددة، هو الرئيسي من بين الأطر الاجتماعية الأخرى جميعاً. لكن هذا لا يعني بتاتاً أنه الرئيسي (بمعنى الأوحد)، لأنه قائم بذلك الوجود الأونطولوجي للطوائف. إنه الرئيسي بمعنى آخر محدد بدقة، هو أن السياسي، دون العوامل الأخرى، هو **دوماً الرئيسي**، في تحدده نفسه بالأساسي الذي هو **الاقتصادي**، وهو هو **المسيطر** أيضاً، في شكل **رئيسي** منه هو **الطائفي**، لا لأن للطوائف مثل ذلك الوجود، بل لأن الدولة **البورجوازية** دولة **طائفية**، بها تقوم الطوائف، في وجودها المؤسسي نفسه الذي هو هو وجودها الاجتماعي، وبها يرتسم المجرى الطائفي للصراع الطبقي، وينجح في ترويض هذا الصراع، أي في أن يكون له المجرى الرئيسي، كلما نجحت البورجوازية المسيطرة بسيطرة نظامها السياسي الطائفي، وبأداة سيطرتها الطبقية التي هي تلك الدولة الطائفية، في أن تفرض نفسها ممثلة للطبقات الكادحة، واضعة هذه الطبقات في علاقة تبعية طبقية بها هي، بالتحديد، علاقة تمثيلها السياسي والطائفي. قد يكون، إذن، ذلك الإطار الطائفي هو الرئيسي، لكنه الرئيسي **كإطار سياسي** هو إطار دولة البورجوازية، في شروط تاريخية محددة من الصراع الطبقي هي شروط الغياب السياسي للطبقات الكادحة، أي شروط عدم تكوّنها في قوة سياسية مستقلة في حقل الصراع الطبقي. وما إن تبدأ سيرورة هذا التكون السياسي

المستقل للطبقات الكادحة، وتتطور وتتجذر في تراكم نوعي من شتى النضالات الجماهيرية، حتى يحتدم التناقض بعنف في حقل الممارسات السياسية الطبقية، بين محاولات تأبيد ذلك الإطار الطائفي القائم بالدولة الطائفية، إطاراً يستوعب جميع الأطر الاجتماعية الأخرى، وضرورة تغييره، بتغيير هذه الدولة. هذا ما نشهده في سيرورة هذه الحرب الأهلية التي إن دلّت على شيء، فعلى أن الطائفية كنظام سياسي بورجوازي ليست قدراً للبنان، وليست الطوائف أيضاً قدره. فالطائفي، إذن، ـ بكلمة ـ هو شكل من السياسي محدد به، من حيث أنه هو الصراع الطبقي. والطائفي يجد، بالتالي، في آلية هذا الصراع، تفسيره، سواء أكان الشكل الرئيسي الذي فيه تتحقق، أم كان غير ذلك، بحسب اختلاف شروطها التاريخية الملموسة. هذا يعني، ببساطة، أن **الطبقي**، وقل، لمزيد من الوضوح، إن الصراع الطبقي الذي هو هو **العامل السياسي**، هو دوماً **العامل الرئيسي**، حتى لو طغى فيه الطائفي وكان منه الشكل الرئيسي. فهو **المسيطر**، إذن، في أشكال منه تختلف باختلاف شروطه التاريخية الملموسة، فيه، بالتالي، يجد العامل الطائفي تفسيره، لأنه، في تحدده الاقتصادي، وفي تحديده الاقتصادي، في وحدة الكل الاجتماعي المعقد، هو مبدأ التفسير الاجتماعي. فإمّا أن يكون هذا التفسير **مادياً**، فيكون ممكناً، ويكون، بالتالي، منهج التحليل الطبقي منهجه، وإمّا لا يكون. فإذا كان، مثلاً، طائفياً، كما في محاولة الهاشم وغيره، فهو، حُكماً، مستحيل. وكيف يكون العامل الطائفي مبدأ تفسير، بينما هو يحتاج إلى تفسير؟ لذا، كان «التفسير» **الطائفي** دوماً توتولوجياً، وكان، بالتالي، باطلاً. فما هو بتفسير، بل تكرارٌ في فراغ من القول هو فراغ الفكر البورجوازي.

5 ـ جديد في منهج التفسير النظري؟

ومحاولة الهاشم لا تنحصر في إعطاء العامل الطبقي دوراً لا يلبث أن يلغيه العامل الطائفي، بل هي تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير. إنها تطمح، على حد تعبير صاحبها، «**إلى رسم عدد من الخطوط النظرية التي قد يكون في الأخذ بها مدخل، ربما كان مبتكراً، لا إلى الحل، بل إلى ذهنية جديدة وأسلوب متميز في التفتيش عن حل للجانب الديني من المسألة الطائفية**»[1]. هذا يعني أن الهاشم يهدف إلى رسم منهج جديد من المعالجة النظرية للمسألة الطائفية. فما هو هذا الجديد؟ وقياساً على أي قديم يتحدّد في جدته؟

قد يكون جديد هذا المنهج أنه ينظر في «**الجانب الديني من المسألة الطائفية**». هذا القول يعني أن لهذه المسألة جوانب عديدة، ليس الديني إلّا واحداً منها. لكن الهاشم لا يذكر أي جانب آخر غيره، كأن المسألة تنحصر بكاملها فيه، وكأنه جانبها **الأوحد**، هكذا يعالجها الهاشم فعلياً، برغم تأكيده العكس، من الناحية الشكلية البحت، كما في النص السابق. كأن الجوانب الأخرى من المسألة الطائفية تحتل في نظام فكره ومنطق تحليله، الموقع الذي يحتله فيها العامل الطبقي، كما تبيّن. ولعل هذا النمط من المعالجة الذي يُذكر فيه الشيء (كالعامل الطبقي، أو الجوانب غير الدينية من المسألة الطائفية)، بالإسم، أعني شكلياً، ثم يُلغَى بالمعالجة إلغاءً فعلياً، أقول، لعل هذا النمط من المعالجة يفرضه على صاحبنا حواره، بل سجاله الضمني مع فكر

(1) مجلة الواقع، العدد 5 ـ 6، ص 38.

آخر هو، بالتحديد، الفكر الماركسي. ومهما يكن الأمر ـ ولنا عودة إليه ـ فإن الهاشم، في معالجة المسألة الطائفية على هذا الوجه، ينتقل بها سرّاً، أو في شكل شبه سرّي، وللدقة قل إنه ينزلق بها من صعيدها السياسي الذي هي فيه مطروحة بالفعل **كمسألة سياسية**، إلى صعيد ديني هو الذي تستوي عليه، بتجريدها من شروطها التاريخية المادية الملموسة، فتستحيل، بهذا التجريد، **مسألة دينية** مطروحة في فضاء من الفكر الغيبي، من خارج الزمان والمكان. إلى مثل هذا التجريد الذي رأينا منه مثالاً هو الآن يتكرر في هذا المثال، **ينزع دوماً الفكر البورجوازي** المسيطر في الفكر الطائفي، في معالجته تلك المسألة. وما هذا التجريد ببريء، فمنطقه هو، بالضبط، منطق تغييب السياسي.

ما الجديد في المنهج الذي يقترحه علينا الهاشم لمعالجة المسألة الطائفية؟ وهل جديد هذا المنهج، بالفعل، جديد؟

يقول صاحبنا: «**ليست المسألة الطائفية مجرد غطاء أو انعكاس إيديولوجي لبنية اقتصادية ـ اجتماعية معتبرة كأنها هي المقررة في التحليل الأخير، على حد ما يذهب إليه بعض الناظرين إلى الأمور بخفة تتوقف عند مظاهرها السطحية. بل هي تعبير عن بنية مجتمعية شاملة قوامها متّحدات اجتماعية ـ هي الطوائف ـ تتجانس كل منها على أساس رابطة الدين والمذهب، وتتباين في ما بينها على أساس تعدد الأديان والمذاهب. نمط العلاقات التي تفرزها هذه البنية يجد ترجمته، لا على المستوى الإيديولوجي وحسب، بل أيضاً على صعيد البنيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وما إليها، كنمط مقرّب ومباعد، تبعاً للتكوين الطائفي الأساسي نفسه، بين مختلف الوحدات ـ العناصر المشكّلة لكل مستوى من هذه المستويات البنيانية التي يتألف منها الواقع المجتمعي الشامل. بهذا**

المعنى، يقترب مدلول المسألة الطائفية في تحديده من تحديد غرامشي لمفهوم «الكتلة التاريخية» في قراءته لنظريات ماركس من خلال التمهيد الذي وضعه الأخير لكتابه، الإسهام في نقد الاقتصاد السياسي، مع هذا الفارق المتمثل في أن مجتمع غرامشي ليست فيه وحدات طائفية تفصل بينها حواجز عمودية، فيبدو بالتالي، في الترسيم الشكلي، كإطار مؤلف من شرائح أفقية متراتبة فوق بعضها البعض. بينما يبدو مجتمعنا، بسبب الحواجز الطائفية العمودية، على صورة شبكة من المربعات. ويضاف إلى هذا أن الطائفة، ككل واقع مجتمعي، تعتمل في داخلها تناقضات طبقية وفئوية شتى قد تمتد أحياناً إلى خارجها لتشمل الطوائف الأخرى المجاورة والمقابلة. لكن هذا الامتداد لا يلبث أن تنقطع أوصاله عند الحواجز العمودية، حين تضع الأزمات الخطيرة مستقبل التعايش الطائفي على بساط البحث»[1].

يتحدد جديد هذا المنهج من التفسير النظري الذي يقترحه الهاشم لمعالجة المسألة الطائفية، قياساً على قديم من الفكر، أو الذهنية، على حد تعبيره، هو الفكر الماركسي. لكن الهاشم لا يقول هذا بصراحة، بل بتورية، والتورية هي منطق اللغة الإيديولوجية في ممارستها التضليلية. هكذا يتحدد الصراع الفكري، في تمحوره حول المسألة الطائفية، كصراع بين فكر طائفي يتجدّد، أو يدّعي الجدّة، والفكر الماركسي. وطبيعي أن يكون الصراع بين هذين الفكرين، فهو صراع طبقي في حقل الفكر، بين النقيضين الطبقيين، البورجوازية والطبقة العاملة، وموضوعه، في نهاية التحليل، **سياسي**. والتناقض فيه قائم بين

(1) المصدر نفسه، ص 39 ـ 40.

موقفين طبقيين مختلفين. موقف بورجوازي يدعو إلى تأييد النظام السياسي الطائفي، وموقف نقيض يدعو إلى تغيير هذا النظام، هو موقف ديموقراطي وطني، وهو هو موقف الطبقة العاملة. لكن الفكر الذي يدحضه الهاشم ويقدمه إلى القارىء على أنه الفكر الماركسي، ليس هذا الفكر، بل تشويه منه. وهذه عادة لا ينفرد بها الهاشم، نجدها في ممارسات الكثيرين من إيديولوجيي البورجوازية الذين إذا حاولوا دحض الماركسية استسهلوا تشويهها، كي يجعلوا مهمتهم ممكنة. وأسوأ من التشويه، الجهلُ، إذا اعتمده البعض قاعدة لنقده. كهذا المؤرخ (وجيه كوثراني) الذي يتفوّق على نفسه في محاولات نقد الفكر الماركسي، بينما هو يجهل حتى أوّليات هذا الفكر. فهو يرى، مثلاً، أن العامل المحدّد (في المنهج الماركسي، م. ع.) للتطور الاجتماعي وبالتالي لتشكيل البنى الثقافية والسلوك الإنساني هو «**عامل اقتصادي يتمثل في تطور وسائل الإنتاج...**»[1]. لكن الأمر، في هذا المنهج، ليس كذلك بتاتاً، بل هو، بالضبط، عكس ذلك. لو كان الاقتصادي في الفكر الماركسي يتحدد بوسائل الانتاج، كما يتوهم مؤرّخنا، لما كان بين هذا الفكر والفكر البورجوازي كبير فارق. إن الإيديولوجية البورجوازية، لا سيما في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وبالتحديد، في وضعية أوغست كونت، هي التي كانت ترى في تطور وسائل الانتاج، وبعامة، في تطور القوى المنتجة، تطوراً اجتماعياً منفلتاً من أي عائق، ومن كل إطار بنيوي يحدّه أو يحدده، وكانت ترى، بالتالي، فيه تطوراً

(1) وجيه كوثراني، «المسألة الثقافية في لبنان، الخطاب السياسي والتاريخ»، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، 1984، ص 108.

خطيّاً، **مستمراً، صاعداً**، لا يتعثر، ولا يقع في أزمة. هكذا كانت البورجوازية الأوروبية الصاعدة ترى إلى التاريخ بعين وهمها الطبقي، طامحة إلى تأبيد سيطرتها الطبقية في نظام رأسمالي بلا أزمات. لهذا كله نقول إن تحديد الاقتصادي بوسائل الانتاج، أو بالقوى المنتجة، هو، ببساطة، تحديد له من موقع نظر البورجوازية المسيطرة. أما من موقع نظر الطبقة العاملة والحركة المادية للتاريخ، فالاقتصادي يتحدد، في الفكر الماركسي، **بعلاقات الانتاج** التي في إطارها البنيوي تتطور القوى المنتجة، وبها يصطدم تطور هذه القوى، في شروط تاريخية محددة هي شروط أزمة الانتاج ونمطه. لا أريد أن أعطي درساً في مبادىء الماركسية، إلى من هو بحاجة إليه. حتى لو أردت هذا الذي لا أريد، فإن إطار هذه الدراسة لا يسمح به. لذا أكتفي بإشارة خاطفة إلى أن تحديد الاقتصادي بعلاقات الانتاج أساسي لفهم الاختلاف المعرفي بين الفكر البورجوازي والفكر الماركسي، ولفهم الحركة المادية للتاريخ، في أزماتها وفجاءاتها الثورية وضرورات تغيير القاعدة المادية للمجتمع، التي هي هي قاعدته الاقتصادية القائمة بعلاقات الانتاج فيه، كشرط لتحرير قواه المنتجة. إنها ألفباء الماركسية. فكيف يصح النقد على قاعدة الجهل؟ وكيف يكون الجهل أداة للنقد؟

ثم من قال للهاشم إن المسألة الطائفية هي، في الماركسية، «**مجرد غطاء أو انعكاس إيديولوجي للبنية الاقتصادية ــ الاجتماعية**»؟ أين وجد هذا القول؟ في أي نصّ؟ وأين **السياسي**، وهو الأساس، في هذا كله؟ لقد غيَّبه، حتى عند خصمه. والسياسي لا الإيديولوجي، هو، عند هذا الخصم الماركسي، قوام المسألة الطائفية. ولماذا يستحيل ما هو في الفكر الماركسي

العاملُ المحدِّدُ، العاملَ المقرّر؟ وبين المفهومين اختلاف معرفي يمحوه الهاشم بخفة تدلّ على سطحيّة فهمه الفكر الماركسي. ولعل «جديد» منهجه يكمن في رفضه أن يكون للاقتصادي الدور الذي له في هذا الفكر. بل لعل هذا «الجديد» الذي به ينقد «قديم» الفكر الماركسي، يكمن في تغييبه هذا الاقتصادي، كأن المجتمع يقوم بذاته، لا بعلاقات الانتاج فيه. فالمسألة الطائفية لا يربطها رابط بهذا الاقتصادي الذي ربما ليس له وجود، أو قل للتلطيف، ربما كان تعبيراً عن عامل آخر هو الأساس، وهو الذي به يقوم المجتمع، كما سنرى بعد، وهو هو **الدين**. لئن وجد الاقتصادي، إذن، في مجتمع الهاشم، فليس له، بالطبع، الدور الذي له بحسب الفكر الماركسي. ذلك أن المجتمع نفسه ـ في عناصره، وترابط هذه العناصر، وأشكال هذا الترابط ـ يختلف، في هذا الفكر، عنه في «جديد» الفكر ومنهجه الذي به يرى الهاشم إلى المسألة الطائفية. إذا كان المجتمع، في الفكر الماركسي، كلاً واحداً معقداً بتفاوت عناصره المكوّنة، ومستويات انبنائها، بين قاعدة مادية اقتصادية، وبناء فوقي سياسي حقوقي إيديولوجي، أو بين عامل محدّد وآخر مسيطر، أو بين تناقض أساسي وتناقض رئيسي وتناقضات ثانوية. . .، إلى غير ذلك من أشكال تعقد هذا الكل ووحدته، فهو ليس كذلك، ولا يمكن أن يكون كذلك في «جديد» ذلك الفكر المناهض للماركسية ومنهج تحليله المادي الطبقي. صحيح أنه في نص الهاشم «بنية شاملة»، لكنها ليست، في شموليتها، بنية معقدة، ولا هي متفاوتة. إنها، بالعكس، بسيطة، لأنها تعبيرية، فيها تتساوى، بالتالي، سائر عناصرها المكوّنة، من حيث هي جميعاً تعبير عنها، أو قل بالأحرى، تعبير عن واحد منها هو الذي به يتماسك المجتمع في

لحمته الداخلية، وبه يقوم. إنه الدين. فهو معيار التجانس بين الطوائف، وهو معيار التباين بينها. بل هو معيار كل تمايز اجتماعي، لا سيما في مثل هذه «البنية المجتمعية الشاملة» التي قوامها الطوائف. ولولا ذلك الاختلاف المعرفي بين هذه البنية والبنية الاجتماعية، أو الكل الاجتماعي في الفكر الماركسي، لقلتُ إن الدين له الغلبة بالمطلق في «جديد» هذا المنهج من التفسير النظري، أو إنه يحتل فيه الموقع الذي يحتله الاقتصادي في منهج التحليل الطبقي، أو إنه يقوم فيه مقام القاعدة المادية في هذا المنهج. هذا ما يؤكده الهاشم بوضوح في مكان آخر من نصه، حين يقول: «**إذا كان لمقاربتنا النظرية بعض من استحقاق، فذلك يتمثل في أنها تبين كيف تكون الأديان والمذاهب قواعد أساسية تبنى عليها المجتمعات، كونها ليست مجرد معتقدات غيبية منفصلة عن التاريخ، بل بنيات إناسياتية كينونية شاملة تنشأ في التاريخ وتحكمه**»[1].

ليس للتاريخ، في منظور هذا الفكر، منطق آخر غير منطق الدين. فالدين هو الذي يحكم التاريخ ويحرّكه. إنه، في تعبير آخر، قوّته المحركة. لهذا كله، يمكن القول إن تلك «البنية المجتمعية الشاملة» هي، في حقيقتها الأساسية، بنية دينية، لا لأن الديني قوامها وحسب، بل، أيضاً، لأن العوامل الأخرى التي تتضافر في تكوينها هي تعبيرات عنها، متساوية، بالتالي، بينها، في علاقات تبادل، أو تعاوض يحلّ فيها أيّ منها محل الآخر، والعكس بالعكس، دون أن تتأثر البنية الشاملة بذلك، أو أن تتغاير. فهي واحدة في كل من تعبيراتها المتعددة، وهي بكاملها في كل منها، سواء أكانت سياسية أم إيديولوجية أم اقتصادية. وما

(1) مجلة الواقع، العدد 5/ 6، ص 96.

هذه التعبيرات جميعاً سوى تجسيدات للديني الذي به تكون تلك البنية المجتمعية شاملة ـ فهو الحضاري نفسه ـ وبه تكون مختلفة عن البنية الماركسية التي هي ليست معقدة متفاوتة إلّا لأنها مادية، بينما تلك ليست بسيطة تعبيرية إلّا لأنها مثالية، شبيهة إلى حدّ بعيد بالبنية الهيغلية، لا سيما في تساوي عناصرها جميعاً، وتعاوضيتها، في نسبتها إلى الفكر، أو المفهوم المطلق الذي هي تعبيراته.

6 ـ في قديم المنهج الڤيبري

ومع هذا، فقد يكون من التعسف ردّ فكر الهاشم إلى مرجع هيغلي، وقد نظلم الفكر الهيغلي بتنصيبه مرجعاً لهذا الفكر. الأرجح أن «جديد» هذا المنهج من التفسير النظري هو قديم المنهج الڤيبري. ماكس ڤيبر هو الذي يستعين به الهاشم ضد ماركس، في محاولته رسم تلك الخطوط النظرية التي يظن أن بها سيتكر مدخلاً إلى معالجة المسألة الطائفية وإيجاد الحل الملائم لها. وخطوطه هذه تكاد تنحصر في واحد هو ـ بإيجاز كلي: تغييب الاقتصادي واستبداله بالديني، كما في المنهج الڤيبري. وأهمّ من إعطاء الديني الدور الحاسم في التفسير الاجتماعي، تغييب الاقتصادي، فهو هو العمود الفقري من هذا المنهج، بنقده يبدأ النقد، وبنقده يكتمل. لذا، وجب النظر، قبل كل شيء، في آلية تغييب الاقتصادي هذا، ففيها يكمن سرّ قديم المنهج الذي يعتمده الهاشم في «جديده» المنهجي. ومثالاً عليه، للتوضيح فقط، أنظر نظرة خاطفة في منهج معالجة الظاهرة السياسية عند ڤيبر، فهو شبيه بمنهج معالجة المسألة الطائفية عند الهاشم، بل هو كأنه هو.

يحدد ڤيبر العلاقة السياسية بأنها علاقة سيطرة. لكن لها عنده طابعاً إرادياً، فردياً، بل ذاتياً، لأنها معلقة بذاتها، قائمة على قاعدة تغييب الاقتصادي الذي بعلاقتها به فقط تأخذ طابعها الطبقي، وتكتسب عقلانيتها الاجتماعية الفعلية، فإذا انقطعت عنه، اختفى طابعها الطبقي هذا، فبدت، كما هي عند ڤيبر، كأنها قائمة بين أفراد، في حقل الوعي والإرادة. فالسيطرة السياسية ليست سوى **فعل إرادة** هي إرادة أفراد منهم يتكون ما يسميه ڤيبر «التجمع السياسي». في هذه الإرادة الإنسانية الواعية القاصدة، تجد السيطرة السياسية تفسيرها، كأن التنظيم السياسي للمجتمع هو تحقيق، أو قل تجسيد لهذه الإرادة التي هي العقل المدبّر للمجتمع، القائد للتاريخ. حتى عقلنة الدولة الحديثة التي يتكلم عليها ڤيبر، هي من فعل هذه الإرادة بالذات. هكذا تنتفي موضوعية الحركة التاريخية للمجتمع، من حيث هي حركة الصراعات الطبقية، وتكتسب العلاقات الاجتماعية طابعاً ذاتياً يردّها، في تفسير حركتها، إلى الوعي، لا إلى قوانين موضوعية تتحكم بها وبالوعي نفسه، وتجد أساسها المادي في ذلك الاقتصادي الذي بتغييبه، تغيّبت، فطفت على سطح الواقع أفعال الإرادات وحدها، وبدا الواقع كأنه كله في هذا الظاهر من سطحه. على مثل هذا الصعيد من التحليل، تظهر علاقة السيطرة في العلاقة السياسية عند ڤيبر كأنها **علاقة نفسية**، لأنها، بالضبط، **علاقة قدرة** بين إرادات متصارعة. **فإرادة السيطرة** هي في أساس التنظيم السياسي الاجتماعي، حتى في شكله المعقلن الحديث في الدولة المعاصرة، لأنها المبدأ التفسيري للظاهرة السياسية. لهذا، كانت السياسة فعل جوهر، وكان الجوهر هذا جوهر الإنسان نفسه، (أو ماهيته)، فلا بدّ، إذن، في معالجة الظاهرة السياسية ومنهجها، من ردّها، بأشكالها التاريخية كلها التي هي، في هذا

المنهج الڤيبري من التحليل الوصفي التجريبي، أشكالها العَرَضية، أو العارضة، أقول لا بد من ردّها إلى هذا الجوهر (أو الماهية) الذي فيه تجد تفسيرها الأول، أعني الأصلي. بهذا المعنى يمكن القول إن سوسيولوجية ڤيبر السياسية ليست في الحقيقة سوى **أونطولوجية سياسية**. (**ملاحظة**: ولولا شيء من التعقيد، وخطر ابتعاد عن الموضوع، لقلتُ إن سوسيولوجية ڤيبر السياسية هي فينومينولوجية أونطولوجية، بمعنى أنها وصف لظاهرات إرادة السيطرة التي فيها يتمظهر جوهر الإنسان، أو ماهيته). والأونطولوجية هذه هي الشكل المعقلن الذي تلبسه معالجة الظاهرة السياسية في تحرّرها من علاقة التحدد التي تربطها بالبنية الاقتصادية للمجتمع، أي بقاعدته المادية. هذا يعني أن تجوهر الظاهرة السياسية، (وتجوهرها هو، بالتحديد، ردّها إلى جوهر فيها يتمظهر)، يجعل من تحليلها تحليلاً أونطولوجياً أكثر منه تحليلاً اجتماعياً تاريخياً. بهذا التجوهر الذي هو يحدّد مثل هذا التحليل الأونطولوجي، تختفي العلاقة التي تربط الظاهرة السياسية بالقاعدة المادية، أعني ببنية علاقات الإنتاج القائمة، فتختفي، بالتالي، العلاقة التي تربط السلطة السياسية بالطبقة المسيطرة، فتحددها كسلطة طبقية. وتغييب الاقتصادي يقود الى تغييب السياسي نفسه، بما هو حركة الصراع بين الطبقات، أو إلى تمويهه، بإظهاره كأنه تمظهر الجوهر في إرادة السيطرة. وبهذا التغييب المزدوج، يجري تغييب كل طابع طبقي ممكن لأي ظاهرة اجتماعية، سواء أكانت سياسية أم غير ذلك، فيحلّ الفردي محلّ الطبقي، والذاتي محلّ الموضوعي، والإرادي محلّ الضروري، أو القائم بقانونه. ويحلّ، بالتالي، محلّ منهج التحليل الطبقيّ، منهج من التحليل الوصفي التجريبي لظاهرات قُطِعَتْ عن بنياتها، وجُرّدَتْ عنها، فبدت، بهذا المنهج، كأنها قائمة بذاتها، وهي،

بالعكس، ببنياتها تقوم. مثل هذا المنهج لا يمكن أن يكون **تفسيرياً**، للأسباب كلها التي ذكرتُ. وحده الأول، للأسباب نفسها، منهج تفسيري. بكلمة، يمكن القول إن التحليل الڤيبري للسلطة السياسية هو تحليل لها من موقع نظر الطبقات المسيطرة. ذلك أن هذه الطبقات تجد مصلحة في إخفاء الطابع الطبقي الخاص بسلطتها، وإظهار هذه السلطة مظهراً مستقلاً كأنها سلطة الجميع. فهو، إذن، تحليل إيديولوجي، بل شكل محدد من التحليل الطبقي، خاص بفكر الطبقات المسيطرة، هو الذي فيه يختفي الطابع الطبقي للتحليل. لذا وجب النظر في السلطة السياسية من موقع نظر الطبقة التي هي نقيض الطبقة المسيطرة، حتى نتمكن من تحديد المفهوم العلمي للسلطة السياسية. فالمفهوم العلمي هذا لا يتحدد إلّا من موقع نظر الطبقة الثورية النقيض. من هذا الموقع يتكشّف الطابع الطبقي الخاص بالسلطة السياسية القائمة، لأن من هذا الموقع وحده تتكشف علاقة هذه السلطة ببنية علاقات الانتاج القائمة التي بها تتحدد، فتتكشّف، تالياً، علاقتها الفعلية بسيطرة الطبقة المسيطرة.

7 ـ في تغييب الاقتصادي

لم أبتعد عن الموضوع، بل ما زلت في لبّه. وما جاء الكلام على مثال ڤيبر إلّا في هدف محدد هو ـ كما ذكرتُ ـ تحليل آلية تغييب الاقتصادي في معالجة الظاهرة السياسية. وقوام منهج الهاشم في معالجته المسألة الطائفية هو، بالضبط، تغييب الاقتصادي، وهو هو قوام منهج أتباع الفكر الطائفي جميعاً، بلا أي استثناء. ذلك أن ربط السياسي بالاقتصادي، والنظر فيه في ضوء تحدُّدِهِ به، وتحديده له، يفرض على الفكر ضرورة اعتماد

منهج التحليل الطبقي، حتى لو لم يكن **فكراً ماركسياً**، إذ كيف يمكن الإفلات من تحديد الطابع الطبقي للنظام السياسي (أو لشكل الدولة)، إذا كان هذا النظام قائماً على قاعدة من علاقات إنتاج بها يتحدد؟ والعلاقات هذه علاقات طبقية. لذا، كان النظر في النظام السياسي الطائفي، مثلاً، محكوماً بضرورة النظر في علاقته بعلاقات الانتاج القائمة التي بها يتحدد. ولما كان طابع هذه العلاقات في لبنان هو الطابع الرأسمالي. وكانت البورجوازية فيه، بالتالي، هي الطبقة المسيطرة، فمن الطبيعي، أو قل من المنطقي أن تكون الدولة الطائفية دولتها ـ لا دولة الطوائف ـ، وأن يكون النظام السياسي الطائفي نظامها ـ لا نظام تعايش الطوائف ـ حينئذ، يمكن طرح المسألة الطائفية على الوجه التالي: لماذا كانت الدولة البورجوازية طائفية، والنظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية سيطرتها الطبقية طائفياً؟ وهل من ضرورة في أن تكون الدولة هذه كذلك، وفي أن يكون النظام هذا كذلك؟

وما وجه الضرورة في ذلك، من وجهة نظر النظام، ومن وجهة نظر الدولة، ومن وجهة نظر البورجوازية نفسها؟ مثل هذا المنهج من التحليل الذي يفرضه ربط السياسي بالاقتصادي يستنهض أسئلة لا يمكن أن تخطر لفكر طائفي، ويفتتح للمعرفة فضاء يجهله هذا الفكر، ويستكشف أرضاً بكراً لا وجود لها بالنسبة إلى الفكر الطائفي. بتغييب الاقتصادي، يستقلّ السياسي بذاته، فيتموّه، إذ يتمأسس في الدولة، أو في النظام السياسي القائم، بعد أن كان، بالاقتصادي، وفي علاقته به، حَرَكَةَ الصراع الطبقي نفسه، وَيَنْحَصِرُ، بالتالي، في ظاهر منه هو الذي يظهر، من موقعه المستقل هذا، الذي هو موقع نظر البورجوازية المسيطرة ونظامها، لعين الوصف التجريبي، فيتسطّح. هكذا تظهر الدولة، لعين الفكر

البورجوازي وبها، كأنها دولة طوائف. فبتغييب الاقتصادي، لا يستقل السياسي بذاته، فيتغاير وحسب، بل تحلّ الطوائف أيضاً، بشكل طبيعي منطقي، محلّ الطبقات، و«البنية المجتمعية الشاملة» محل الكل الاجتماعي المعقّد، وتتشيّأ العلاقات جميعاً، من حيث هي تعبيرات متساوية متعاوضة لجوهر واحد، أو من حيث هي تجسيدات لماهية واحدة هي الدين. وفي تعبير آخر، لا وجود في تلك البنية المجتمعية الشاملة **لعلاقات** اجتماعية فعلية، بالمعنى الدقيق للكلمة. الوجود، كل الوجود، هو لجوهر يتمظهر، أو يتعبّر، أو لماهية تتجسد. ولئن وجدت في تلك البنية علاقة، فواحدة قد تتكرر، لكن دون تخالف أو تغاير: إنها العلاقة بين الجوهر ومظهره، أو تعبيره، بين الماهية وتجسيدها، أو تجسيداتها. وهي في قديم المنهج الڤيبري، أعني في «جديد» المنهج الهاشمي، علاقة بين الديني وتعبيراته، أو تجسيداته. وما الطائفة نفسها، في قديم هذا المنهج المتجدد، «**إلاّ التجسيد المتحدي الواقعي للانتماء إلى دين معين أو مذهب ديني معين**»[1]. إذن تنقلب المسألة الطائفية مسألة دينية، لا وجه آخر لها غير وجهها الديني. فالديني هو الجوهري، وكل ما عداه، ليس سوى تمظهر له، لذا كانت العناصر المكوّنة لتلك «البنية المجتمعية» متساوية به، أو قل لدرء الالتباس اللغوي، متساوية بردّها إليه، من حيث هي مظاهر منه. هكذا ينعقد في «جديد» المنهج الهاشمي تحالف نظري طريف بين هيغلية مبتذلة، وڤيبرية مطعّمة بفكر طائفي. وخصم هذا التحالف واحد: إنه الماركسية، خصم الفكر البورجوازي.

---

(1) المصدر نفسه، ص 41.

ويتساءل القارىء: ما الذي يدفع الهاشم إلى إيهام القارىء بأنه يستعين بغرامشي، فيستعير منه مفهوم «الكتلة التاريخية» لمقاربة المسألة الطائفية، وغرامشي ـ كما يعلم الجميع ـ واحد من أهم المفكرين الماركسيين، وواحد من أهم المفكرين الماديين، ليس بين فكره وذلك الفكر الطائفي إمكان وفاق؟ والهاشم نفسه يعترف في نصه المثبت أعلاه، بصعوبة استخدام مفهوم «الكتلة التاريخية» كأداة لمقاربة مجتمعنا المختلف عن مجتمع غرامشي الذي «**ليست فيه وحدات طائفية تفصل بينها حواجز عمودية (...) بينما يبدو مجتمعنا، بسبب الحواجز الطائفية العمودية، على صورة شبكة من المربعات**». فلماذا الاستشهاد، إذن، بغرامشي، في مجرى الكلام على المسألة الطائفية؟ ولا أريد محاكمة النوايا. لكن عادة جرت عند الكثيرين من أتباع الإيديولوجية البورجوازية أن يُجابَهَ ماركس بغرامشي، كأن هذا ليس من أتباع ذاك، أو كأن بين الإثنين تناقضاً يجعل الثاني أقرب إلى فكر البورجوازية منه إلى فكر ماركس. ربما كانت محاولة الهاشم الفاشلة تندرج في منطق هذه العادة البائسة. أو لعلها تندرج في منطق «الحوار النقدي» الذي يوهم الهاشم بأنه يقوم به مع الفكر الماركسي، لا سيما أنه يقر بضرورة إيلاء العامل الطبقي بعض الأهمية، حتى لا يطغى على فكره، بالمطلق، الطابع الطائفي. فما هو الحيّز الذي يحتله مثل هذا العامل في فكره؟

قلت إن هذا العامل لا مكان له في نظام هذا الفكر، حتى لو أكّد صاحب النص عكس ذلك في نصه. بل إن ما يؤكده في نصّه يثبت ما أقول. فالكلام على تناقضات طبقية وفئوية داخل الطوائف يأتي في النص كأنه من باب رفع العتب، بمعنى أنه في علاقة خارجية بمنطق الفكر الطائفي في النص، أو قل إنه كلام من

خارج هذا المنطق، فَأَخْذُهُ بجدّية يطرح أكثر من مشكلة لا تجد في النص، ولا في منطق فكره، حلاً لها. ذلك أن الكلام على تناقضات طبقية تعتمل داخل كل طائفة يفرض، بالضرورة، تحديداً آخر للطائفة غير ذلك الذي يجعل منها كياناً قائماً بذاته على قاعدة الدين. ويفرض أيضاً ـ ولعل هذا هو الأهم ـ تأكيد الاقتصادي الذي على قاعدة تغييبه يقوم منهج التحليل الطائفي ويتماسك. إذ كيف يمكن الكلام على تناقضات طبقية دون الكلام على طبقات؟ وكيف يمكن الكلام على طبقات دون الكلام على قاعدة مادية، وعلى إنتاج مادي، وبالتالي، على علاقات إنتاج هي الأساس المادي ـ لا الدين ـ الذي عليه تقوم البنية الاجتماعية؟ وكيف يتسق مثل هذا الكلام مع كلام آخر على طوائف تتماسك بلحمتها الداخلية وتحتل كامل الفضاء الاجتماعي؟ إن ذاك الكلام يقضي، منطقياً، بضرورة انتقال الفكر من منهج تحليل طائفي يستخدم ذلك التحالف بين هيغلية مبتذلة وفيبرية «ملبننة»، إلى منهج تحليل طبقي صريح في ماديته. أما محاولة التوفيق بين المنهجين وفكريهما، ففاشلة في مبدئها نفسه. ونص الهاشم يؤكد فشلها، في تأكيده أن امتداد تلك التناقضات الطبقية والفئوية «تتقطع أوصاله عند الحواجز العمودية». وفي هذا إعادة تأكيد لمنطلق هذا الفكر و«جديد» منهجه في معالجة المسألة الطائفية: وهو أن الإطار الطائفي ينتهي دوماً إلى استيعاب جميع الأطر الاجتماعية الأخرى، لا بفعل ميزة خاصة بالبنية الاجتماعية اللبنانية، بل، بالدرجة الأولى، بسبب من المبدأ القبْلي الفيبري الذي يؤكد، ضد الماركسية وماديتها الديالكتيكية، أن **الأديان والمذاهب هي القواعد الأساسية التي تبنى عليها المجتمعات.** وبضرورة هذا المبدأ نفسه، لا فرق في لبنان بين الطائفي

والديني، بل إن هذا ذاك، وذاك هذا. لهذا كله، وبسبب من أن بنية الفكر الطائفي لا تحتمل وجود أي عامل طبقي، بل هي، بذاتها، نابذة له، كانت العلاقة، في نص الهاشم، بين التناقضات الطبقية والطوائف، أو قل، بالتالي، بين التحليل الطبقي والتحليل الطائفي، **علاقة إضافة**. إنها، إذن، **علاقة خارجية**، بل علاقة تنابذ ضروري. ليس المهم، كما سبق القول، أن نضيف إلى التحليل الطائفي تحليلاً طبقياً لا يلبث أن يصطدم بالأول، فينكفىء على نفسه، ويفقد فاعليته، كاصطدام الطبقات بتلك الحواجز الطائفية العمودية ـ في نص الهاشم، أو في نصّ نصّار، أو غيرهما ـ التي تلغي وجودها. المهم هو تحديد العلاقة بين الطائفي والطبقي في تحليل مادي للطائفية. هذا هو التحدّي الفعلي.

«إنجاز» الهاشم أنه جعل، بقديم منهجه الڤيبري، من المسألة الطائفية مسألة دينية، بينما هي، في واقعها التاريخي الفعلي، مسألة سياسية، وما كان «إنجازه» هذا ناقصاً. فلقد استكمله بأن حدّد الشروط التاريخية لهذه المسألة، أو قل بالأحرى، إنه صنع لها تاريخاً، وتاريخها يختلف، بالطبع، باختلاف فهمها، أي باختلاف تحديدها النظري. فهو، لو كانت مسألة دينية ـ كما في تحديدها الهاشمي ـ غيره لو كانت، كما هي بالفعل، مسألة سياسية. وما هذا الاختلاف بين التاريخين سوى نتيجة مباشرة للاختلاف المعرفي الفاصل بين فكر طائفي وفكر مادي. فما هو تاريخها بحسب الفكرين، وما هو وجه الاختلاف فيما بينهما؟ أبدأ بتاريخها الطائفي، فهو موضوع البحث والنقد. (أما تاريخها المادي، فستأتي مناسبة لرسم معالمه). في هذا يقول الهاشم: «**هذه البنية الطائفية، ليس صحيحاً أنها، كما يزعم البعض، من صنع القوى الأوروبية (...) ذلك أنه يتعذّر التسليم بقدرة أجنبي**

على جعل مجتمع ما يتبنى لتنظيم حياته التاريخية أطراً لا تتوافق مع بعض حاجاته وتطلعاته الأساسية، أو على الأقل مع بعض الشروط الخاصة بوجوده الذاتي. وإذا ما صرفنا النظر وقتياً عن طابع التشارك ـ أكانَ متكافئاً أو غير متكافىء ـ بين جميع الطوائف في ممارسة السيادة السياسية، هذا الطابع الذي تتصف به البنية الطائفية، على الأقل نظرياً وميثاقياً، مكتفين بالتركيز على السمة التمييزية التجزيئية الملازمة لها، لتبيّن أن التاريخ الحضاري الإسلامي حافل بالنماذج الأولية لها. ويأتي في طليعة هذه النماذج اثنان: «عقد الذمة» الذي ساد في أطوار الخلافة العربية الإسلامية الثلاثة، «ونظام الملل» العثماني(. . .) فهي إذاً، في منطقها الداخلي التجزيئي، بنية تنبع أصلاً من صميم النهج الحضاري الذي انتهجه الاسلام منذ نشأته، في تعاطيه مع «أهل الكتاب» (. . .).

إن الأسباب والعوامل الموضوعية المؤدية إلى نشوء نظام التمييز الطائفي، أو الملّي أو الذمّي، عديدة ولا ريب، بتعدد الأسباب والعوامل إياها التي تتضافر في تكوين أي نظام مجتمعي، فمنها الاجتماعي ـ الاقتصادي، ومنها السياسي، والثقافي، والإثني، وما إلى هنالك. غير أن معيار التمييز الواضح في كل الأنواع الثلاثة هو معيار التمايز الديني، باعتبار أن الطائفة ما هي إلاّ التجسيد المتحدي الواقعي للانتماء إلى دين معين أو مذهب ديني معين»[1].

في هذا النص أيضاً، وحول مسألة الجذور التاريخية لما يسميه الهاشم «البنية الطائفية»، يدخل صاحبنا في حوار ضمني مع فكر مجهول، يردّه إلى مجهول هو «البعض» الذي يزعم أن تلك البنية هي من صنع القوى الأوروبية. لكن سياق النص يؤكد، كما رأينا

---

(1) المصدر نفسه، ص 41.

سابقاً، أن هذا الحوار قائم مع الفكر الماركسي بالذات. ومهما يكن الأمر، فإن رفض الهاشم أن يكون للقوى الأوروبية علاقة بتاريخ تكوّن البنية الاجتماعية اللبنانية الراهنة هو في الحقيقة رفض للنظر في هذه البنية في إطار علاقة تبعيتها البنيوية بالإمبريالية التي منها تكوّنت، تاريخياً، كبنية كولونيالية، وفيها لا تزال تتجدّد بتجدّدها. ولا يمكن فهم الطائفية في لبنان، من حيث هي النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، إلّا بوضعها في إطار هذه البنية المرتبطة ارتباطاً تبعياً بالإمبريالية، وبردّها إلى قاعدتها المادية التي هي هي بنية علاقات الانتاج الكولونيالية. في بنية هذه العلاقات من الإنتاج بالذات، تجد الطائفية جذورها التاريخية المادية، ولا تجد لها أي جذر تاريخي آخر بالقفز من فوق حدود هذه البنية المادية، إلى ما ورائها، أو ما قبلها. لست أقصد من هذا القول معالجة الجانب التاريخي من المسألة الطائفية، بفكر مادي، ضد الفكر الطائفي المتحكّم بنصّ الهاشم. (ربما عالجت هذا الجانب في فصل لاحق من هذه الدراسة). ما أقصده شيء آخر، هو أن تحديد طابع البنية الاجتماعية يكون بتحديد نمط الانتاج المسيطر فيها. فهي، إذن، إمّا اقطاعية، مثلاً، أو إشتراكية، أو رأسمالية أو كولونيالية الخ... أمّا الكلام، كما في نص الهاشم، على «البنية الطائفية»، كتحديد للبنية الاجتماعية اللبنانية الراهنة، فيندرج في منطق فكر طائفي قائم، في تماسكه واتساقه الداخليين، بتغييب الاقتصادي، بما هو نمط إنتاج محدد، أي بتغييب القاعدة المادية للبنية الاجتماعية. هذا هو المنطق الذي يقود الهاشم إلى الإستخفاف بالعلاقة الإمبريالية في تحديد التكوّن التاريخي لما

يسميه «البنية الطائفية». فتغييب الاقتصادي (نمط الانتاج) يقود إلى تغييب تلك العلاقة، فلا يبقى، إذّاك، سوى «بنية مجتمعية شاملة» هي بنية دينية، في جوهرها، أو في أسبابها، وهي هي «البنية الطائفية». في مثل هذه البنية، يصعب الكلام على قوانين اجتماعية مادية موضوعية، فالتنظيم الاجتماعي تنظيم ذاتي، بمعنى أن المجتمع موضوع كفاعل (أو كذات) هو صاحب تنظيمه الذي له، كما في سوسيولوجية ڤيبر السياسية، طابع إرادي ذاتي.

من نتائج تغييب الاقتصادي، تغييب السياسي نفسه. هذا ما سبق قوله. وهو ما يتكرر، ثانية، في هذا النص. فالهاشم، مثلاً، يصرف النظر عن معالجة أمر هو في لبّ المسألة الطائفية: إنه ـ على حدّ قوله ـ «**التشارك بين جميع الطوائف في ممارسة السيادة السياسية**». ويصرف النظر عن معرفة هل هذا التشارك متكافىء أو لا متكافىء، وهل يمكن له أن يكون متكافئاً، بل يصرف النظر عن طرح المشكلة بذاتها. ولا أجد تفسيراً لصرف النظر هذا، على هذا الوجه، عن معالجة المسألة الطائفية، بما هي، بالضبط، مسألة سياسية، سوى تغييب السياسي، بضرورة تغييب الاقتصادي، فتنحصر المسألة الطائفية، حينئذ، في كونها مسألة دينية، وتجد، بالتالي، أصولها، أو جذورها التاريخية في الدين ـ والدين قائم بالغيب، يحكم التاريخ من خارج التاريخ ـ، لا في بنية علاقات الانتاج القائمة، وفي تحديدها لنظام سياسي ملائم لها. هكذا يتحرر الهاشم، في معالجته المسألة الطائفية في ضوء هذا المنهج، من ضرورة النظر في الشروط التاريخية المادية التي رافقت تكوّن البنية الاجتماعية اللبنانية كبنية كولونيالية، فحددت نظامها السياسي كنظام طائفي. فما دامت هذه البنية دينية، فإن تاريخ الدين تاريخها، وهو هو التاريخ الاجتماعي. لكن الدقة تقضي، في

الكلام على الطائفية، أو على «البنية الطائفية»، بالكلام، لا على الدين بعامة، بل على الدين الإسلامي حصراً. فالاسلام، دون المسيحية، شرعٌ وتنظيم إجتماعي. و«**البنية الطائفية تنبع أصلاً من صميم النهج الحضاري الذي انتهجه الاسلام منذ نشأته، في تعاطيه مع أهل الكتاب...**»[1]. هذا يعني، في تعبير آخر: «**إن تجذّر هذا النظام ـ (أي الطائفي الذي هو، بحسب الهاشم «نظام اجتماعي ـ ثقافي ـ سياسي») ـ في واقعنا الحضاري أعمق بكثير مما كنا نعتقد**»[2]. لئن كان البعض يرجع بالطائفية إلى حكم الفاطميين، مثلاً، (أنظر، لاحقاً، أحمد بعلبكي)، والبعض الآخر إلى الإمارة الشهابية (أنظر لاحقاً، مسعود ضاهر)، فإن الهاشم يرجع بها إلى أول الخلافة الإسلامية. واتفاق هؤلاء جميعاً، برغم اختلاف أفكارهم ومواقعهم الفكرية والسياسية، على البحث عن الجذور التاريخية للطائفية في ما وراء البنية الاجتماعية الكولونيالية القائمة، وما قبلها، بتفاوت زمني بين الواحد والآخر، أقول، إذن، إن اتفاقهم هذا عائد إلى تحديد الطائفي، في شكل صريح، أو ضمني، بالديني. (لكن شيحا فاق الجميع بتحديد الطائفي بالسياسي من موقع نظره البورجوازي بالذات). هكذا تتم تبرئة البورجوازية اللبنانية من مسؤوليتها التاريخية عن إقامة الطائفية نظاماً سياسياً للبنان. هكذا يسهم البحث التاريخي ـ عن قصد،

(1) قد نجد في كتاب ادمون رباط المذكور أعلاه فكرة شبيهة بهذه. مثلاً: ص 83 ـ 85، مع فارق أساسي هو أن إدمون رباط لا يحسم الأمر بالشكل الذي يحسمه فيه الهاشم، فضلاً عن أن السياق العام لفكره يذهب في اتجاه تحديد تلك البنية الطائفية كبنية سياسية، (لا كبنية دينية)، ابتدأ تكوّنها السياسي في عهد الانتداب، وتكامل في عهد الاستقلال.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

أم عن غير قصد ـ في محاولات تأبيد هذا النظام، بانزلاقه الفعلي إلى موقع نظر البورجوازية في حقل الصراع الطبقي الإيديولوجي الراهن.

8 ـ في الوحدة والتعدد

بعد أن تموّهت أزمة النظام السياسي الطائفي، في تحدّدها كمحنة عصفت بكيان لبنان، لا بنظامه، وبعد أن تموّهت المسألة الطائفية، في تحددها كمسألة دينية، بينما هي، في واقعها الفعلي مسألة سياسية، وبعد أن تموّه تاريخ هذه المسألة أيضاً، فتحدد، كتاريخ ديني، بالقفز من فوق البنية الاجتماعية الكولونيالية وتكوّنها التاريخي، يطرح الهاشم مسألة الوحدة التي يريدها للبنان، في ارتباطها بالمسألة الطائفية، فيقول: «... **إذا صح (...) أن نوع هذه الوحدة (اندماجية، أو اتحادية، أو غير ذلك) سيتوقف (...) على نوعية الحل الذي سيعطى للمسألة الطائفية، فمعنى ذلك، بعبارات أوضح، هو أولاً أن نوع الوحدة لن يكون إلاّ التعبير المتعدد الجوانب عن الدرجة التي سيكون باستطاعتنا أن نبلغها في التقريب بين مختلف الطوائف. أما التقريب بينها أو عدمه فمرتبطان أولاً وأخيراً بمدى القدرة على التقريب بين مختلف المعايير التمييزية التي هي في الوقت نفسه معايير قيمية وناظمة. وإذا كانت المعايير المجتمعية الأساسية في لبنان تتمثل في الانتماء إلى المسيحية أو إلى الإسلام في أحد مذاهبهما المتعددة، مع ما يرتبط بهذه الانتماءات من نظرات مختلفة إلى الوجود وسلالم قيمية مختلفة، فإن درجة التقريب ـ وبالتالي نوع الوحدة ـ ستكون رهناً**

بمدى القدرة على التقريب بين هذه الانتماءات المختلفة، بين الإسلام والمسيحية في ترجماتهما المجتمعية. فبين حدّي الاندماج الكامل الذي يفترض الحد الأقصى من التقارب، لا الكلامي وحسب بل الفعلي، بين الاسلام والمسيحية، والاتحاد التعددي الذي يفترض الإبقاء على الوضع الراهن مع حد أدنى من الاستيعاب العقلاني له كي يكون الاستمرار ممكناً، ثمة العديد من إمكانات الاختيار الوسطية المتدرجة من الحد الأدنى إلى الحد الأقصى. وعليه يصبح شرط الإجابة عن السؤال: أي وحدة نريد للبنان المستقبل، أن يكون قد أُجيب عن السؤال: أية صيغة من هذه الصيغ المعيارية نريد؟ بل أيها ممكن؟»[1].

الفكر بمقدماته، إذا اختلفت، اختلف، وكان له تماسك آخر. يكون عارفاً بقدر ما يكون مادياً، ويكون واهماً إذا استوى عنده ظاهر الشيء والشيء ذاته. إذّاك يتسطّح، والواقع به أيضاً يتسطح، كأنهما من بُعْدَيْن يفتقدان ثالثهما: عمقاً به يكون الفكر فكراً، والواقع واقعاً، وبمعرفته تكون المعرفة. وظاهر الأشياء أن لبنان قائم بطوائفه. وأن طوائفه قائمة بذاتها. كيف يكون واحداً وهي متعددة؟ هكذا يطرح الفكر الطائفي مشكلة لبنان، ويستخلص من مقدماته حلاً لها. والحل أن يكون للبنان نوع من الوحدة هو الذي يحدده له نمط العلاقات بين الطوائف. والطوائف موضوعة، بهذا الفكر، كيانات مستقلة، أي وحدات اجتماعية متمايزة. إذن، أقصى ما يمكن الوصول إليه هو تقريب بينها تتراوح درجته بين حدّين: حد الاندماج الذي يلغي التعدد، وحدّ الاتحاد الذي

(1) المصدر نفسه، ص 41 ـ 42.

يكرّسه. ولمّا كان الدين، بذاك الفكر، مقياس التمايز، فالاندماج أمرٌ مستحيل في مبدئه. (إذ كيف يمكن دمج الاسلام في المسيحية، أو المسيحية في الاسلام؟). يبقى ما دون الاندماج، أي اتحاد ـ مهمها اختلفت درجاته ـ يكرّس التعدد ويعزّزه. هذا يعني أن تحديد المسألة الطائفية كمسألة دينية لا يترك مجالاً لاختيار بين وحدة ووحدة ـ كما قد يبدو في الظاهر، وكما يظن الهاشم وهماً ـ بل يفرض نوعاً واحداً من الوحدة هو **تعددٌ** يحكم على لبنان بالعجز المؤبد عن التكوّن في شعب واحد، ووطن واحد، كأن الطائفية وتعدد الطوائف قدره (شيحا). هكذا يتماسك الفكر الطائفي بمقدماته: فالوحدة مجتمعية، لا **سياسية**. وهي، بالتالي، **دينية** ـ لأن الدين أساس المجتمع ـ، حتى لو فرضت شكلاً معيناً من البناء السياسي، أو شكلاً من الدولة. ذلك أن الشكل هنا ليس سوى شكل سياسي فيه يتمظهر الديني. وهذا يعني أيضاً أن أقصى حد من التقريب بين الطوائف هو التقريب بين مذاهب الدين الواحد. فالوحدة السياسية متعددة بتعدد الأديان. ولا يمكن القفز من فوق حدود الدين، فالدين راسم الحدود كلها.

في نهاية النص المثبت أعلاه، يصحح الهاشم، في الظاهر، أو لفظياً، شكل طرح السؤال. فبدلاً من القول: أي صيغة من الوحدة نريد؟ يطرح السؤال على هذا الوجه: **أيها ممكن؟** والجواب حاضر في مقدمات فكره، لا في منطق الواقع المادي. فالممكن ممكنٌ بفكره، لا بهذا الواقع. إنه صيغة التعدد السياسي، بضرورة التعدد الديني. والخلاصة أن منطق الفكر الطائفي يحول، **بالمطلق**، دون تكوّن الدولة كدولة مركزية واحدة.

ولا تكون الدولة مركزيةً واحدةً إلّا بإلغاء طابعها الطائفي. لكن هذا يفرض، بالضرورة، **تغييرها**. ومنطق فكر الهاشم يفرض، بالعكس، تأبيدها ـ أو يسعى إليه ـ لأنه منطق فكر طائفي.

يطرح الهاشم المشكلة ـ كما تحددت، بفكره هذا، أعلاه ـ في صيغة «**اختيارات ممكنة**». فما هي هذه «الاختيارات»؟ يقول: **«طالما أن النظام الطائفي الذي قام حتى الآن بات في نظر الجميع بمثابة أزمة دائمة، بدليل أنهم (. . .) جاهدون في البحث عن بدائل له، فهذا من شأنه أن يحصر الاختيارات في ثلاثة لا رابع لها. فإمّا أن نرفض كل أشكال العصرنة (والعلمنة (. . .) أو العقلنة جزء منها)، فيكون بديل النظام الطائفي التقسيم إلى مجتمعات طائفية لا يربط بينها رابط، وهذا لا يرضى به أحد إذا كان ظاهر الكلام مطابقاً للنيّات ـ وهو في أي حال اختيار انتحاري نظراً إلى تعارضه الأكيد مع مصالح الجميع الحيوية ـ؛ وإمّا أن نختار العصرنة الكاملة التي يدعو إليها البعض بدون أن يدروا فيما هم يدعون إلى العلمنة الكاملة (إذ إن العلمنة ما هي إلاّ جزء من كل هو العصرنة، وإن الجزء (. . .) لا يتحقق إلاّ عبر الكل)، وهذا ما يبدو فريق مهم من اللبنانيين غير قابل به؛ وإمّا أخيراً أن نتجه إلى حل متوسط يأخذ ببعض مزايا العصرنة بدون أن يقضي، أقله مرحلياً، على جميع الفوارق التي ما زالت الأطراف الطائفية على اختلافها تبدي الحرص على التمسك بها كتباينات مميزة لمختلف شخصياتها الجماعية. ولربما كان هذا الاختيار هو الأنسب للجميع لأنه الأكثر توافقاً مع مصالحهم وحرياتهم الفردية والجماعية في آن»**[1].

أقف عند هذا الحد من النص لأبدي عدداً من الملاحظات، قبل أن أتابع قراءة تتمته. أولى هذه الملاحظات لها علاقة

---

(1) المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.

بالصيغة التي فيها يطرح الهاشم المشكلة، كأنها مشكلة اختيارات. وهذا، ببساطة، طرح أشرت إلى طابعه الإرادي المثالي الذي هو نتيجة مباشرة لتغييب الاقتصادي في النظر في الواقع الاجتماعي اللبناني، وبالتالي، لإلغاء القوانين المادية الموضوعية التي تحكم صيرورة هذا الواقع، وتحدّد آفاق تحولاته. فالتاريخ الاجتماعي لا يسير بحسب الإرادة واختياراتها، بل بحسب منطق مادي موضوعي هو منطق الصراعات الطبقية التي لا يمكن فهمها إلّا بتحدّدها ببنية ذلك الاقتصادي الذي يغيّبه الهاشم في تحليله، عملاً بمبادىء المنهج الڤيبري. والملاحظة الثانية لها علاقة بأزمة النظام الطائفي. كغيره، ينطلق الهاشم من أن هذا النظام في أزمة يحددها بأنها دائمة. وهذا قول صحيح يكاد لا يختلف عليه اثنان. لكن المسألة الأساسية ليست هنا. إنها، قبل كل شيء، في تحديد أسباب هذه الأزمة البنيوية المزمنة والهاشم لا يخطر بباله النظر في هذه الأسباب. بل ربما كان منهج تحليله يقضي بتغييبها، أو يقود إليه. وأغلب الظن أنه لو نظر فيها في ضوء هذا المنهج لما قال شيئاً مختلفاً عما يقوله أتباع الفكر الطائفي ومنهج تحليله. ولنا في الفصلين السابقين، وفي الفصل اللاحق، أمثلة على ذلك. ربما كان من حق الهاشم ألّا يبحث في موضوع كهذا، وربما كان من حقه ألّا يطرح سؤالاً ما أراد طرحه. هذا صحيح من الناحية الشكلية. لكن منطق البحث نفسه يقضي بضرورة طرح السؤال الذي لم يطرح. فالحل الذي يمكن لأزمة ذلك النظام أن تجده مرتبط عضوياً بأسباب هذه الأزمة، محدّد بها. بين الأسباب والحل علاقة ضرورة تمنع طرح المشكلة في صيغة «اختيارات ممكنة»، منفلتة من منطق الضرورة الاجتماعية والسياسية، لا تخضع سوى لفعل الإرادة. والحل يختلف

باختلاف الأسباب، ويختلف، بالتالي، باختلاف موقع النظر فيها. فهو، من موقع نظر فكر طائفي، مختلف عنه من موقع نظر فكر ثوري نقيض. الأول بورجوازي، والثاني نميزه بأنه ديموقراطي وطني. والحل، لو كانت أسباب تلك الأزمة خارجية ـ (كما يحددها، مثلاً، انطوان مسرّة، أو كما يوحي بذلك مروان بحيري)[1]، غيره لو كانت تكمن في بنية النظام نفسه. فما هو هذا الحل الذي يقترحه الهاشم؟ وما هو طابعه؟

يقدّمه في شكل اختيارات ثلاثة هي موضوع ملاحظتي الثالثة. أول هذه الاختيارات هو «التقسيم إلى مجتمعات طائفية»، وهو اختيار يرفضه الهاشم، ويقول عنه إنه أيضاً مرفوض من الجميع. لكن ما يجب قوله، وهو الأهم، هو أن هذا «الاختيار» يرتسم في منطق الفكر الطائفي نفسه، في تحديده الطوائف بكيانات مستقلة قائمة بذاتها. ذلك أن كل واحدة من هذه هي، بضرورة هذا المنطق، وبحسب تعريفها نفسه، مجتمع بذاته. (وهذا هو، بالفعل، منطق حزب الكتائب والقوات «اللبنانية»، في كلامهم على المجتمع المسيحي وأمنه وقراره المستقل). فاتساق الفكر يقضي بواحدة من اثنتين: إمّا رفض ذاك «الاختيار»، من موقع رفض منطق الفكر الطائفي نفسه، وإعادة النظر، بالتالي، في تحديد الطوائف تحديداً يتّسق مع هذا الرفض، بل يستلزمه. وإمّا القبول بنتائج هذا المنطق من الفكر، التي منها أن يكون المجتمع الطائفي الواحد مجتمعات طائفية، متعدداً بتعدد طوائفه. أمّا رفض النتيجة

(1) المصدر نفسه، في مقال بعنوان: «التدخلات والحروب الداخلية في تاريخ لبنان الحديث».

(أو الأثر) من موقع القبول بأسبابها (أو مسبباتها) ـ وهي هي مقدّمات الفكر الطائفي التي قادت إليها ـ، فهذا تناقض لا يدركه إلّا فكر مناهض لهذا الفكر الطائفي.

و«الاختيار» الثاني هو العصرنة (أو العلمنة) الكاملة ـ (لن أدخل في نقاش حول التمييز الذي يقيمه الهاشم بين العصرنة والعلمنة، فهذا أمر لا علاقة له بالبحث الراهن. ولقد استفاض الهاشم في معالجته في أطروحته التي بإمكان القارىء أن يطلع عليها[1] ـ وهو «اختيار» يرفضه صاحبنا، باسم «فريق مهم من اللبنانيين غير قابل به»، ولا يرى فيه الحل. لكن ما يجب تأكيده، ثانية، هو أن طرح المشكلة في صيغة «اختيارات ممكنة»، سيّء بذاته ـ فضلاً عن أنه، بالطبع، طرح خاطىء، للأسباب التي بيّنتُ ـ لأنه يطمس، بل يغيّب المشكلة الأساسية الحقيقية التي هي تحديد طبيعة الأزمة وأسبابها، وفي ضوئه، تحديد الحل الملائم. القضية، إذن، ليست قضية «اختيار». ولو أن الهاشم طرح المشكلة في شكلها المادي الصريح، لما كانت العلمنة مرفوضة. ثم متى كان الحل رهناً بوفاق بين الجميع؟ إنه الفكر الطائفي إيّاه، العاجز **بالمطلق** عن تحديد المشكلة وعن إيجاد الحل الذي تقتضيه. فأي حل لأي قضية اجتماعية ـ وليس للمسألة الطائفية وحدها ـ هو نتيجة لسيرورة فعلية من الصراع الطبقي. وطبيعي جداً أن يكون حلّ ما مرفوضاً من طرف، مقبولاً من آخر. القضية هي التالية: هل هو الحل **الموضوعي** ـ أعني الفعلي ـ الذي

(1) «مدخل إلى دراسة الدين والعصرنة». بالفرنسية، منشورات الجامعة اللبنانية. بيروت 1984.

تستلزمه الأزمة؟ والقضية أيضاً هي التالية: من هي القوى الاجتماعية القادرة على فرض هذا الحل؟ وهل الشروط التاريخية الملموسة تسمح بفرضه؟ لقد ابتعدنا، بمثل هذه الصيغة من طرح السؤال، عن هموم الفكر الطائفي وبنية منطقه، ودخلنا في منطق آخر من الفكر هو منطق الفكر المادي الذي، ضدّه، حدّد الهاشم منهجه منذ البداية.

أما «الاختيار» الثالث، فهو الحل، لأنه في الوسط بين الأوّلين ـ كما يظن الهاشم. ميزة هذا الحل، في نظر صاحبه، أنه لا يقضي، مرحلياً، على جميع الفوارق بين الطوائف. لكن صاحبه لا يحدد لنا الفوارق الأخرى التي يقضي عليها مثل هذا الحل ـ وأكثر الظن أنه لا يقضي على أيّ منها، بل يصونها جميعاً ـ ولا يبرهن، بالملموس النظري والتجريبي، على أن بإمكان هذا الحل أن يقضي على جزء من تلك الفوارق الطائفية (أيّها؟)، وعلى أنه حلّ مرحلي، أي مرحلة انتقالية إلى القضاء الكامل على هذه الأخيرة. وأهم من ذلك كله، أن صاحبنا لا يتساءل هل يمكن بالفعل القضاء على هذه الفوارق حين تكون الطوائف، كما هي بالفكر الطائفي وحده، كيانات مستقلة متمايزة متماسكة.

9 ـ في تأبيد النظام

وهنا أصل إلى ملاحظتي الرابعة، أصيغها في شكل سؤال: أليس هذا الحل الذي به يحافظ النظام الطائفي على فوارق يقيمها بين طوائفه، هو طريق الرجوع بهذا النظام إلى أزمته الدائمة التي هو فيها منذ أن كان، ولم يخرج منها بعد؟ حين يحدد الفكر الطائفي المشكلة بأنها تكمن في تعدد الطوائف، وبالتالي، في

تباعدها، بسبب من كونها طوائف (كيانات)، وفي وجود فوارق طبيعية، أو جوهرية، تمنع إقامة وحدة عضوية أو اندماجية بينها، فتضع النظام الطائفي في أزمة دائمة بديمومتها، وحين يرى هذا الفكر في التقريب بين الطوائف الحلّ، أو طريق الوصول إليه، ثم يعود في النهاية إلى تأكيد أن الحل الأسلم هو الذي يحافظ على تلك الفوارق ويصونها، ألا يقع هذا الفكر حينئذ في تناقض هو هو تناقضه المأزقي كفكر بورجوازي، أو كشكل مسيطر من هذا الفكر؟ والفكر هذا هو بالفعل في مثل هذا التناقض: يرى إلى النظام السياسي البورجوازي القائم في شكله الطائفي المسيطر، فيراه في أزمة، فيحاول إيجاد حل يخرج النظام من أزمته دون تغيير. وهذا حل مستحيل في مبدئه. لذا كان الحل الوحيد الممكن، من موقع نظر هذا الفكر، حلاً ليس بحلّ، لأنه يكمن في ضرورة تأبيد ذاك النظام، ويقود، بالتالي، إلى تأبيد أزمته. وهذا هو الحل الذي يقترحه الهاشم. وهذا هو الحل الذي يقترحه جميع أتباع الفكر الطائفي. إنه الحل البورجوازي نفسه لأزمة النظام السياسي لسيطرة البورجوازية. وهنا أصل إلى ملاحظتي الأخيرة، قبل العودة إلى استكمال قراءة نص الهاشم.

خادعة هي تلك الصيغة التي توهم بوجود «اختيارات ممكنة» ثلاثة، وتوهم بأن واحداً منها هو «الأنسب للجميع»، وأنه من فعل إرادتهم ووفاقهم. لقد بيّنت بالتفصيل أن منطق الفكر الطائفي لا يسمح في الحقيقة سوى بواحد من اثنين: إمّا الإبقاء على القائم، بتأبيد النظام وتأبيد أزمته، وإمّا الذهاب في منطق نظام القائم حتى نهايته. ونهايته تفجير النظام في مجتمعات طائفية متعددة (أليس هذا هو المشروع الكتائبي الفاشي؟). وهو أمر مرفوض بصراع طبقي تفجر في حرب أهلية مدمّرة، حين حاولت

البورجوازية فرضه، إنقاذاً، بالوهم، لنظامها، فتهافت النظام كله، ولا يزال يتهافت.

ما ظلمت الهاشم، لكنه ظلم نفسه. ها هو يوجز فكره في خلاصته، فيقول: **«فلا خلاص لنا من ويلات النزعات الطائفية (...) إلاّ باعترافنا الصريح، ولو مرحلياً، بهذه الفوارق، وتكريسها تحت مظلّة الدولة المركزية العصرية، في مؤسسات طوائفية لا مركزية تضمن لها كل الحرية المسؤولة ضمن حدود وحدة الانتماء الوطني في التعبير عن تميزها. لكن العلاقة بين المركز والأطراف، يجب أن تُرسى على أساس من طبيعته أن يخلق المناخات المؤسسية وغير المؤسسية التي تحثّ الجميع باستمرار على أن يروا في السعي الدائم إلى تخطي فوارقهم، وبالتالي، توسيع دائرة الوحدة المركزية، تحقيقاً أفضل لمصالحهم، وحريتهم، وكرامتهم وسيادتهم، وتحكمهم بمستقبلهم بدلاً من أن يبقى القرار بشأن هذا المستقبل متعثراً بمشيئة الغير المتسرّب إلى داخل صفوفنا عبر الثقوب والتصدعات، ومرهوناً بتقلبات الظروف»**[1].

إنها الخلاصة نفسها التي انتهى إليها، سابقاً، انطوان مسرّة، ناصيف نصّار، سليم نصر: إقامة دولة مركزية واحدة على قاعدة من التعدد الطائفي وهي، في الظاهر، توفيقية، ولكنها، في الحقيقة، مستحيلة في مبدئها نفسه. إذ كيف يمكن التوفيق بين نقيضين، كل منهما ينفي الآخر ويلغيه؟ فمركزية الدولة الواحدة تقضي بضرورة إلغاء التعدد الطائفي الذي هو، بالدولة، في وجوده المؤسسي نفسه، تعدد سياسي. والتعدد هذا يقضي، عكسياً، بضرورة تعدد الدولة التي مهما اختلفت أنواع وحدتها، فهي ليست

---

(1) الواقع، العدد المذكور، أعلاه، ص 99.

سوى أشكال فيها يتموّه تعددها. فلا مركزية للدولة، لا وحدة لها، إذا قامت على قاعدة تعدد طائفي. والدولة اللبنانية نفسها، دولة الاستقلال ودولة الحرب الأهلية، تؤكد ما أقول، وتثبت، بإيجاز كلي، أن الدولة الطائفية لا يمكن أن تكون دولة مركزية واحدة، بل هي التي تقف عائقاً في وجه قيام هذه الدولة. ولما كانت هي هي، في لبنان، الدولة البورجوازية، وكانت الدولة المركزية الواحدة نموذج الدولة البورجوازية، في مفهومها النظري، أمكن القول إن دولة البورجوازية اللبنانية، من حيث هي نفسها الدولة الطائفية، هي العائق الأساسي الذي يحول دون إقامة دولة بورجوازية متّسقة. هذا هو التناقض المأزقي الذي يحدد بنية الدولة اللبنانية، والذي فيه توجد البورجوازية. وهذا وجه بالغ الأهمية من أوجه تعقّد الصراع الطبقي في سيرورة الحرب الأهلية، التي هي هي سيرورة التغيير السياسي الثوري لدولة البورجوازية اللبنانية: فقوى هذا التغيير الديموقراطي الوطني الهادف إلى إقامة تلك الدولة البورجوازية المتسقة، هي، في هذه الحرب، بالتحديد، الطرف النقيض للبورجوازية اللبنانية المستميتة في الدفاع عن دولتها الطائفية، وعن النظام السياسي لسيطرتها الطبقية. لا شك في أن كلاً من طرفي هذا التناقض الرئيسي ليس صافياً ــ (وما كان الصراع الطبقي يوماً صافياً، فلو كان كذلك، لما كان ملموساً، مادياً، تاريخياً) ــ، فطرف البورجوازية يتضمّن فئات، أو أقساماً واسعة، حتى من الطبقة العاملة، كما أن الطرف الآخر يتضمن فئات، أو أقساماً من البورجوازية. لكن **الموقع الطبقي** الذي تحتله قوى كل من الطرفين في حقل الصراع الطبقي الخاص بتلك الحرب الأهلية هو، بالفعل، موقع **النقيض الطبقي**، برغم تعدد الأشكال من الوعي الطبقي التي فيها تمارس قوى كل من

الطرفين صراعها الطبقي ضد قوى الطرف الآخر. بل حتى لو كان من هذه الأشكال ما هو طائفي. ذلك أن الوعي الطائفي ليس في حقيقته المادية التاريخية، سوى شكل من الوعي الطبقي، محدّد بشروط ملموسة معيَّنة من الصراع الطبقي، هي التي، مثلاً، تمارس فيها الطبقات الكادحة، أو أقسام منها، الصراع هذا في إطار علاقة من التبعية السياسية الطبقية التي تربطها بالبورجوازية المسيطرة، هي، بالضبط، علاقة تمثيلها السياسي الطائفي. هذا ما استفضتُ في تحليله في دراستي عن أسباب الحرب الأهلية، فلا حاجة إلى التكرار.

الخلاص من الطائفية يكون بتكريس الطائفية، ويكون تخطي الفوارق بين الطوائف بتكريسها في مؤسسات توجدها «الدولة المركزية العصرية» التي هي، بالتالي، الدولة الطائفية نفسها. هذه هي خلاصة الهاشم و«جديد» منهجه. إنها، في تناقضها المنطقي ذاته، تعبير عن حلم مستحيل: أن يجد النظام السياسي الطائفي في تأبيده حلاً لأزمته، كأن حرباً أهلية لم تكن، أو كأنها أتت عَرَضاً، بانتهائها، تعود الأمور الى مجراها السابق، فالدولة للطوائف، والطوائف بها تتجدّد، ولا ضرورة للتغيير.

الفصل الرابع

في التكرار

1 ـ في منطق البداهات

كان ممكناً أن يأخذ بناء هذه الدراسة شكلاً آخر، فلا تتعدد فصولها بتعدد من هم فيها موضوع نقد، ولا تتكرر فيها أفكار قد تكون إياها في كل فصل. غير أني آثرتُ، عن قصد، هذا الشكل دون غيره، لأثبت أن منطقاً واحداً من الفكر يتكرر في كل النصوص، على اختلاف أصحابها. فلماذا أتجنب التكرار، ومنطق الدراسة نفسه يفرض عليّ إثباته في نصوص تبدو فيه مختلفة، وهي بالعكس، واحدة بمنطق من الفكر عليّ، أيضاً، أن أثبت أنه فيها واحد، وأنه منطق الفكر الطائفي؟ فليتسلّح القارىء بالصبر، إن مسّه ضجر، فلست مسؤولاً عن تكرار قد يُضجره. وأكاد أجزم، واثقاً، أن ما كُتب في المسألة الطائفية في هذا البلد، منذ شيحا حتى يومنا هذا، محكومٌ كله ـ إلّا ما ندر ـ بأوّليات ذلك الفكر، سواء أكانت فيه ضمنية أم صريحة. فإن لم يكن محكوماً بها، فإليها منزلق. ولا جديد في هذا الفكر، يتكرر كلما حاول أن يتجدد. إنه محكوم بمنطق قحطه.

مثلاً: إيليا حريق. نصّ في مجلة مواقف[1]. عنوان يختصر النص: «التعددية ظاهرة تاريخية عريقة». إذن، عراقة تؤكد القِدَم، بها يخرج لبنان من دائرة التاريخ ـ والتاريخ تحوّل وتحويل ـ ويتجوهر. يتكرر: لا الآتي غير الحاضر، ولا الحاضر غير الماضي. إذن يتأبّد. وكل من يطمح إلى تغيير، عدوٌّ للبنان هذا. والحرب حرب على من أعلن الحرب على لبنان الدائم بديمومة ذاته. لا تهادن في الأمر: فإمّا تأبيد القائم بذاته، وإمّا تغييرٌ يلغي لبنان. هذا هو منطق الفكر البورجوازي، في آخر شكل من أشكال دفاعه: شكله الطائفي المسيطر. وللبرهان، يقول حريق: «**لبنان كان ولا يزال مجتمعاً تعددياً في ثقافته وحضارته ونظامه السياسي. فالتركيب الاجتماعي واضح للجميع وتعدد الأطراف فيه ليس أمراً عارضاً بل ظاهرة تاريخية عريقة، كما أن تعامل اللبنانيين مع بعضهم بعضاً كفئات قائمٌ منذ قرون على أساس هذا المفهوم. وهذه الخبرة التاريخية هي التي منحت اللبنانيين المرونة والتفهم لعلاقاتهم كجماعات تعيش في حيز اجتماعي وسياسي واحد**»[2].

... كان ولا يزال... وسيبقى كما كان، بضرورة ذاته. إنه لبنان. هكذا يُقرأ النص، بل هكذا يجب أن يقرأ. فالآتي موضوع القول، لا الماضي، وعليه أن يكون كما كان. شيحا يكرر نفسه.

وللتسلية، نسأل، نتساءل: هل كان أيضاً ما كان قبل المسيحية والإسلام؟ وماذا كان قبلهما؟ وبماذا كان يتعدد؟ ولنفترض، للتسلية أيضاً، أنه كان تعددياً في ثقافته وحضارته، فهل صحيح أنه كان كذلك في **نظامه السياسي**؟ وأي نظام كان هذا الذي كان؟

(1) مواقف، العدد 46، ربيع 1983.
(2) المصدر نفسه، ص 18.

وهل كان بالفعل طائفياً، حتى قبل أن تكون طوائف؟ أكثر الظن أن الأهمية الفعلية، بحسب هذا المنطق من الفكر الغيبي، ليست للأطراف المتعددة، بل للتعدد. فالأطراف عارضة، متغيّرة ـ ربما ـ لكن التعدد هو الجوهري. ولبنان، بالتعدد، قائم، باقٍ. إذن، سؤالنا السابق ساقط. البحث ليس بحثاً في التاريخ. والهمّ همّ الحاضر: أن يبقى. منطق التجوهر في خدمته. إنه منطق التحجّر الإيديولوجي. أعني الطائفي. فلننظر حيث ينظر حريق: في الحاضر الحاضر.

يقول، في نص طويل أثبته، حتى لو اعترض القارىء: «**فلبنان كما هو معروف واضح قائم على التعددية في مؤسساته السياسية والثقافية، والحضارية، ولا أرى من فائدة في توضيح أمر هو من تحصيل الحاصل. إنما أهمية السؤال تكمن في أن الموضوع قد أثير من جديد في لبنان على أثر أحداث السنين العشر الأخيرة. فقد ظهرت اتجاهات جديدة نحو السير إلى أبعد ما يمكن في نهج التعددية لا إلى تأكيدها فحسب، وبخلاف ذلك أكّد آخرون على ضرورة التصدّي للتمادي في النزعات التعددية. إذن الموضوع ليس مسألة اعتناق التعددية أو رفضها في لبنان، بل هو: إلى أي مدى نتمادى في نهج التعددية؟ إن الذي يقترح أن تُلغى التعددية في لبنان عليه أن يرينا أولاً ما هي الوسائل المتوفرة له لإعادة صياغة المجتمع اللبناني وتحويله إلى مجتمع وحدوي متجانس. ثانياً، عليه أن يرينا المسوّغ الذي يحمله على سلب جماعات عديدة من معتقداتهم الخاصة وطرق حياتهم المفضلة من أجل صيغة جديدة يفضلها هو ولا يشاركونه بها. ثالثاً، هل يمكن تغيير الواقع اللبناني إلاّ بواسطة العنف وهل يمكن العنف فعلاً أن يحوّل لبنان إلى مجتمع وحدوي؟ أخيراً، إن التعددية السياسية في لبنان ليست سوى**

مظهر من مظاهر التعددية الاجتماعية، فهل يرغب اللبنانيون في التخلي عن النظام السياسي الديموقراطي الذي نهجوا عليه؟ والجواب عن هذا السؤال الأخير لا يُخفى على أحد، فليس هناك من صوت واحد رغم معاناة السنوات العشر، يقول ذلك أو يرضى به. إذاً المسألة هي إلى أيّ حدّ نتمادى في التعددية؟ إن الحد الأقصى في التمادي هو دون شك، الانفصال والتمييز، وكلاهما مرفوض»[1].

يذكّر هذا النص بكتابات شيحا، من حيث لغته وصياغتها الإيديولوجية. ينطلق من مقولة يضعها كبداهة، فيتجنّب البحث فيها ويتجنب ضرورة إثباتها، مع أنها هي التي تحكم كامل الفكر في بنائه واستخلاصاته. لبنان مجتمع تعددي. لبنان قائم بتعدد طوائفه. وتعدده ثقافي حضاري سياسي. إنه، بالتالي، تعدد **مؤسسي**. وحريق لا يرى فائدة في توضيح هذا الأمر. مع أن الأمر بحاجة إلى توضيح. ما هي الضرورة في أن يكون تعدد لبنان الطائفي تعدداً مؤسسياً؟ ما هي الضرورة في أن تكون علاقة الطوائف بالدولة علاقة مؤسسية؟ ما يجب توضيحه هو، بالضبط، أمر هذه العلاقة المؤسسية بين الطوائف والدولة، التي تبدو لحريق أنها علاقة بدهية هي ـ على حد تعبير شيحا ـ في «طبيعة الأمور». الفكر الطائفي لا يطرح أسئلة. الفكر الطائفي لا يحب الأسئلة. يطمئن إلى بداهات فيها يتمظهر الجوهر. هكذا يكبت قلقاً مصدره الخوف من التاريخ.

ويهزّ التاريخ بداهات هذا الفكر. فها هي الحرب الأهلية ـ يسميها حريق، خفراً وتوريةً، «أحداث السنوات العشر الأخيرة» ـ

---

(1) المصدر نفسه، ص 18 ـ 19.

تطرح الموضوع من جديد، وتثبت، بالملموس، أن البدهي ـ أو ما كان يبدو كذلك ـ قابل للتغيير، وأن التاريخي لا يتجوهر. فالأمر صراع وتناقض في قلب الكائن بالتكرار: لبنان الجوهر. والأمر إذن، سيرورة تحويل.

2 ـ في الوحدة والتعدد

كيف ينظر حريق إلى هذا الأمر؟ بأي فكر؟ وما هو الحل الذي يقترح؟

من السهل التعرّف على الفكر الذي به ينظر صاحبنا في موضوعه. فلقد ألف القارىء هذا الفكر في أدقّ تفاصيل منهجه، بعد أن رآه يتكرر مراراً في الفصول السابقة. وها هو حريق يطرح المشكلة في الشكل إياه الذي طُرحت فيه في نصوص الآخرين من أتباع الفكر الطائفي الواحد: إنها مشكلة الوحدة والتعدد. أمّا الوحدة، فهي، بالنسبة إليه، مرفوضة، فضلاً عن كونها مستحيلة في مبدئها نفسه، لأن فيها إلغاء لتعدد طائفي به يقوم لبنان في جوهره، وفيها، بالتالي، إلغاء للبنان نفسه. أمّا التعدد، فبهِ يكون لبنان، أو لا يكون. المسألة، إذن، ليست «مسألة اعتناق التعددية أو رفضها». فما دامت الوحدة مرفوضة، من حيث هي مغايرة لطبيعة لبنان وجوهره، وما دامت التعددية هي هذه الطبيعة وهذا الجوهر، فالمسألة هي أن نعرف إلى أيّ حد يمكن الذهاب في منطق هذه التعددية. والصراع، في هذه المسألة، قائم، بحسب إيليا حريق، بين نقيضين كلاهما مرفوض بسبب من تطرّفه: واحد يذهب في التعددية إلى حد «الانفصال والتمييز» ـ وفي هذا إشارة واضحة إلى مشروع الكانتونات التقسيمي ـ، وواحد يهدف إلى

إلغائها، بـ«إعادة صياغة المجتمع اللبناني وتحويله إلى مجتمع وحدوي متجانس». منطق هذين النقيضين هو، بالضبط، **منطق تغيير** القائم بذاته، أعني بجوهره: لبنان المتعدد. إمّا تغيير في اتجاه الانفصال، وإمّا تغيير في اتجاه الوحدة. ومنطق رفض النقيضين هو **منطق رفض للتغيير**، سواء أكان هذا أم ذاك. ومنطق هذا الرفض هو هو منطق تأبيد القائم، لا بذاته، بل، في الحقيقة، بنظام سيطرة البورجوازية، من حيث هو النظام السياسي الطائفي الذي فيه تتعدد الطوائف. إنه منطق الوهم بإمكان العودة بلبنان إلى ما قبل الحرب، كأن حرباً لم تكن.

هذا هو الحل الذي يقترحه حريق بفكر طائفي هو الذي فيه يسيطر فكر البورجوازية الكولونيالية اللبنانية. وليس في وسع هذا الفكر أن يقترح حلاً آخر غير هذا الذي ليس بحلّ، إنما هو طموح محموم إلى تأبيد نظام توهمت البورجوازية أن بإمكانها تعزيزه بالعنف الفاشي، فكان عنفها الطبقي هذا الذي انفجر في تفجيرها الحرب الأهلية، إيذاناً بانهياره وضرورة تغييره.

3 ـ في الخلط بين السياسي والديني

وهنا لا بد من وقفة سريعة عند ما ورد في النص المثبت أعلاه من رفض للانفصال الذي تؤدّي إليه ما يسميه حريق «التعددية المتطرفة». ما أريد قوله هو أن منطق هذا الرفض يقضي، لو كان الفكر متّسقاً، بضرورة رفض التعددية في مبدئها النظري نفسه، لا في طابعها «المتطرف» وحده. ذلك أن مثل هذا «التطرف» ليس خروجاً على منطق التعددية، أو انتهاكاً له؛ إنه، بالعكس، تحقيق لهذا المنطق، ضروري بضرورته. و«التطرف» هذا، سواء أكان

انفصالاً أم تقسيماً أم كانتونات أم غير ذلك أيضاً، يعني، ببساطة، أن يكون لكل طائفة كيانها السياسي المستقل بذاته، من حيث هي كيان مستقل قائم بذاته، ثقافياً وحضارياً وإثنياً، وبالتالي، قومياً أيضاً. فالتعددية السياسية ـ كما يقول حريق ـ «**ليست سوى مظهر من مظاهر التعددية الاجتماعية**». هذا يعني أن تعدد الكيانات الطائفية يفرض، بالضرورة، تعدد الكيانات السياسية. فأين «التطرف» في اتساق هذا المنطق وصرامته؟ ثمة تناقض يقع فيه من يرفض هذا «التطرف» دون أن يرفض مقدماته التي تقود إليه. كل تعددية «متطرفة». هذا منطقها. إنه منطق الفكر الطائفي القائم بأوّليّاته. وأولياته أن الطوائف كيانات اجتماعية مستقلة. لا يمكن رفض هذا المنطق «بالمفرّق»، والقبول به «بالجملة». لا يمكن التوفيق بين القبول به ورفض آثاره، أو بين القبول بأولياته ورفض استخلاصاتها. هذا المنطق واحد لا يتجزّأ: يُقبَل أو يُرفَض، بكامل بنيته، لا بعناصر منها دون أخرى. لقد نضج منطق الفكر الطائفي في فصول الحرب الأهلية، ووجد في مشروع الفاشية الطائفية اكتماله. لذا وجب نقضه نقضاً جذرياً، دون تهادن أو تساوم. ونقضه لا يكون بتشذيبه، أو بالعودة به إلى ما قبل طور اكتماله. يكون بطرح نقيضه المباشر الذي هو هو نقيض الفكر البورجوازي. لا نقيض لهذا الفكر من داخله: كأن يكون التناقض بين شكل منه هو المسيطر، وآخر يستبدله. نقيض هذا الفكر فكر آخر غيره، لا شكل آخر منه. ونقيضه هو، بالتحديد، الفكر المادي، أعني فكر الطبقة العاملة. بهذا الفكر، ومن موقعه، يبدأ النقيض بنقض الأوّليات: الطوائف ـ كما قلتُ ـ علاقات سياسية محددة، لا كيانات قائمة بذاتها. والطائفية نظام سياسي، لا لتعايش الطوائف، بل لسيطرة البورجوازية الكولونيالية

اللبنانية. وتغييب الاقتصادي سلاح الفكر البورجوازي في تحديد هذا النظام كنظام طائفي، بردّه إلى وجود الطوائف، بما هي كيانات مستقلة. أمّا استحضاره فهو، بالعكس، السلاح المضاد للفكر المادي في تحديده هذا النظام كنظام سياسي، بردّه إلى قاعدته المادية الاقتصادية التي عليها يقوم، وفيها يجد، في نهاية التحليل تفسيره. والسلاح المفضل للفكر الطائفي، في جميع الحالات، هو التمويه. يكون التمويه بطرق شتى، منها الخلط بين الأشياء: كأن يظهر الكلام كأنه يجري، مثلاً، على السياسي، بينما هو، بالعكس، يجري على الديني، فيلتبس الأمر، كأن هذا هو ذاك، وذاك هذا، بلا تمييز. والفكر الطائفي يلعب هذه اللعبة بمهارة، في معظم نصوصه. مثلاً، في النص السابق، حين يرى حريق أن إلغاء التعددية السياسية يقود إلى «**سلب جماعات عديدة من معتقداتهم الخاصة وطرق حياتهم المفضلة**». مثل هذا القول الشائع في الفكر الطائفي لا يستقيم، من الناحية الشكلية البحت، إلّا إذا كان الديني جوهر السياسي ـ كما رأينا في الفصل السابق ـ، وكان السياسي، بالتالي، مظهراً منه. ومثل هذا القول يعني أن الممارسة السياسية للطوائف هي هي ممارستها الدينية ـ والعكس بالعكس ـ، وأن الطوائف لا يمكن لها أن تقوم بممارستها هذه التي هي ممارسة طقوس وعبادات ومعتقدات، إلّا إذا كان النظام السياسي طائفياً، وكان، بتعددها، متعدداً. فإلغاء ما اصطلح على تسميته «الطائفية السياسية» هو، إذن، بالنسبة إلى هذا الفكر، إلغاء للطوائف نفسها، بالمعنى الديني للكلمة. هذا الخلط الفعلي بين الديني والسياسي، سواء أكان مقصوداً أم غير مقصود، له وظيفة إيديولوجية محددة هي تسخير الأول، أعني الديني، لخدمة الثاني، أعني السياسي، في هدف تأبيد النظام السياسي القائم. القضية

الأساسية هي، إذن، قضية هذا النظام: إمّا تغييره، وإمّا تأبيده. وحريق يحدد موقفه الصريح منها بدون أي التباس: إنه مع تأبيد هذا النظام الذي يجد فيه، كناصيف نصّار مثلاً، تجسيداً لماهية الديموقراطية. وهو متحزّب، متعصّب له إلى حد ينفي فيه وجود «صوت واحد» يرضى بتغييره، أو يطالب به، «رغم معاناة السنوات العشر»، كأن الحرب الأهلية ليست حرباً أهلية، وكأن ذاك النظام لا علاقة له بها بتاتاً. أما الحجج والبراهين والمفاهيم والخلط بينها، فكلها أمور معبّأة لخدمة ذلك الهدف السياسي الواحد الذي في ضوئه يجب نقض هذا الفكر.

من السهل، إذن، دحض ذلك المنطق الذي يرى في طائفية النظام السياسي وتعدديته ضمانة للوجود الديني للطوائف: فطائفية النظام هذا هي التي، بالعكس، تهدد حرية هذا الوجود الديني، إن لم نقل إنها تقود، أحياناً، إلى إلغائها، بتأكيدها الوجود السياسي للطوائف. والممارسات الطائفية المختلفة في هذه الحرب الأهلية خير شاهد على صحة ما نقول. بين هذين الوجودين للطوائف، الديني والسياسي، اختلاف، وبالتالي، تناقض لا يجد حلّه إلّا في إلغاء الطابع الطائفي للنظام السياسي، ببناء دولة ديموقراطية وطنية فعلية هي وحدها ضامنة حرية الوجود الديني المتعدد للطوائف. إن الخوف الذي ينتاب الفكر الطائفي، بما هو فكر بورجوازي، ليس خوفاً على الوجود الديني للطوائف، بل هو خوف على وجودها السياسي، أن يكون زواله، بإلغاء الطائفية، أو التعددية السياسية، خطراً على وجود الدولة، بما هي دولة بورجوازية. من هنا أتت ضرورة أن يستنفر هذا الفكر كامل طاقاته لإظهار أن وجود الطوائف رهن بوجود النظام السياسي كنظام طائفي. وهذا، في وجه منه، صحيح، بالمعنى السياسي الذي

أحدده لمفهوم الطوائف، لا بالمعنى الديني الذي يحدده له الفكر الطائفي. أخاطر، إذن، فأقول: إمّا أن يكون للطوائف وجود سياسي يلغي وجودها الديني، وإمّا أن يكون لها وجود ديني يلغي وجودها السياسي. ولا توفيق بين الحالتين. في الحالة الأولى، تكون الدولة طائفية، وبها تقوم الطوائف. في الحالة الثانية، تكون الدولة ديموقراطية وطنية، أعني علمانية، وتكون الطوائف مستقلة عنها، باستقلال الدين عن الدولة. فكلما استقلت الطوائف عن الدولة، قامت، في وجودها الديني المستقل هذا، بذاتها. فإذا قامت، في وجودها السياسي، بالدولة، فقدت حتى استقلالها الديني. هذا يعني، بعامة، أن الدين إذا تمأسس، وقع في علاقة تبعية سياسية بالدولة، فكان بها، في وجوده المؤسسي نفسه، أداة سيطرة في يد الطبقات المسيطرة. لوجوده هذا، إذن، طابع سياسي هو هو طابع النظام السياسي الذي فيه تمارس هذه الطبقات سيطرتها الطبقية. ومنطق هذا القول، في تحديد التناقض، في الطائفي، بين الديني والسياسي، هو في علاقة عكسية بمنطق ذلك القول الطائفي في نص حريق، لأنه نقيضه.

4 ـ الدولة الطائفية بين التغيير والتأبيد

أعود إلى الحل الذي يقترحه حريق لأزمة النظام السياسي الطائفي. إنه الحل إياه الذي يقترحه الآخرون من أتباع الفكر الطائفي: إعادة الحياة إلى نظام، إن لم يكن قد مات، فهو، بالتأكيد، في حالة احتضار، بعد انهيار. يقول صاحبنا: «... **الخوف الرئيسي الذي كان يقوي زعماء دول العالم الثالث هو انفراط عقد المجتمع بسبب تعدد الفئات الطائفية والإثنية داخل إطار**

الدولة الواحدة. وهذا تخوف يمكن فهمه، إنما الذي لا يمكن فهمه هو الاعتقاد بأن الحفاظ على وحدة الدولة يقتضي إزالة التعددية. ونحن اليوم في صلب هذه المسألة بالضبط. فكثيرون هم الذين ينظرون إلى لبنان ويوجهون أصابع الاتهام للتعددية بمظهرها الطائفي ومظهرها السياسي، أي إطلاق الحريات، ويؤكدون أن تفكك المجتمع السياسي اللبناني هو نتيجة حتمية للتعددية. وهذا يضع موضوع التعددية الثقافية والاجتماعية في مأزق حرج ويحمل الكثيرين على الدعوة لإزالتها، عن صدق وإيمان. لذلك يجب أن يفهم أولئك المتخوفون والمتهمون أن الذي حدث في لبنان من الحرب والتفكك السياسي والاجتماعي لا يعود إلى التعددية اللبنانية، بل إلى ظروف الصراع الإقليمي في المنطقة، وبصورة أدق، الصراع الفلسطيني الإسرائيلي على الأرض اللبنانية...»[1]. هذا هو الحل الذي يتكرر: إقامة الدولة الواحدة على قاعدة التعدد الطائفي. رأيناه في الفصول السابقة، ونجده الآن في نص حريق. وبإمكان القارىء أن يجده أيضاً في نصّ ساسين عسّاف، مثلاً، في العدد نفسه من مجلة الواقع، إذ يقول: «إننا اليوم نبحث عن إمكان انتظامنا كجماعات متعددة داخل الدولة الواحدة»[2]. هذه الدولة هي دولة ما قبل الحرب الأهلية، التي انهارت في الحرب الأهلية، وأُقيم البرهان، بالملموس التاريخي، على تعطّلها وعدم قابليتها للحياة. في الفصول السابقة، بيّنت، كما أظن، بوضوح كاف، أن ثمة تناقضاً صارخاً بين أن تكون الدولة واحدة، وأن تكون طائفية، وبالتالي، متعددة، فوحدتها، كمركزيتها، تقضي

---

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) مجلة الواقع، العدد المذكور أعلاه، ص 174.

بضرورة إلغاء طابعها الطائفي الذي يجعلها، حكماً، متعددة، كما أن طابعها هذا يحول دون أن تكون واحدة، مركزية. وبيّنت أيضاً أن هذا التناقض هو، في الحقيقة، وجه من التناقض المأزقي في بنية الدولة اللبنانية، بينها كدولة طائفية، وبينها كدولة بورجوازية. إذن، لا ضرورة للتكرار. وأكتفي هنا بأن أشير إلى أن حريق لا يدعم نفيه أن يكون «تفكك المجتمع السياسي اللبناني نتيجة حتمية للتعددية» بأي حجة أو برهان، كأن على القارىء أن يؤمن بما يقول، لأن ما يقول هو البداهة نفسها. ويردّ، بالتالي، أسباب الحرب الأهلية إلى عوامل خارجية يحصرها في واحد هو «الصراع الفلسطيني الإسرائيلي على الأرض اللبنانية». عند هذه النقطة بالذات، أودّ أن أقف قليلاً في خاتمة هذا الفصل السريع.

حين لا تكون بنية النظام السياسي الطائفي سبباً من أسباب الحرب الأهلية، لا يبقى للفكر البورجوازي الطائفي من أسباب غير العوامل الخارجية. فما دام هذا النظام هو الأمثل، بل الأوحد، من حيث أن جوهر لبنان التعددي فيه يتمظهر، بل يتجسد، فمن المستحيل، مبدئيّاً، أن يجد في بنيته سبب أزمته، إذا كان في أزمة. والكل، كما رأينا، يقرّ بوجود هذه الأزمة. إذن، لا بد من أن تكون هذه مفتعلة، أو عارضة، مفروضة على لبنان ونظامه من خارج. والعامل الخارجي هذا يحدّده الفكر الطائفي، في جميع نصوصه، (راجع، مثلاً، وثائق حزب الكتائب، وكتابات جريدة العمل، لا سيما في زاوية «حصاد الأيام»، على مدى سنوات الحرب الأهلية كلها)، بأنه «الصراع الفلسطيني الإسرائيلي»، أو في صيغة أخرى، «الصراع العربي الإسرائيلي». وحتى يكون هذا العامل بالفعل، خارجياً، ويتّسق

ي فكرل

منطق هذا الفكر، لا بد من تحديد هوية لبنان نفيّاً، بنزع صفة العروبة عنها[1]. طبيعي، إذن، أن يقود مثل هذا المنطق من الفكر إلى القول بأن العالم العربي، لا إسرائيل، هو الذي يشكل الخطر الحقيقي على لبنان، وبأن الانسحاب الاسرائيلي، بالتالي، لا الاحتلال الإسرائيلي هو هو الخطر على لبنان الطائفي هذا. هذا ما يؤكده حزب الكتائب في ممارساته، بالطبع، وفي كتاباته أيضاً. مثلاً، في هذا النص الذي قرأته، بالصدفة، في جريدة العمل: «**انسحاب إسرائيل من الجنوب، جزئياً كان هذا الانسحاب أو كاملاً، يشكل أحد أعظم التحديات التي يواجهها لبنان، إن لم يكن أعظمها. وثمة من يقول إنه أهم من الاحتلال نفسه، وأشده خطراً**»[2] إلى مثل هذا الموقف الخياني يقود نفي الطابع العربي عن هوية لبنان، وإليه يقود، في خط مستقيم، ذلك المنطق من الفكر الطائفي، الساعي أبداً إلى تبرئة البورجوازية ونظامها السياسي من مسؤولية تفجير الحرب الأهلية، وفرضها نهجاً فاشياً لحماية هذا النظام. مثل هذا المنطق الطائفي لا يحتكره، بالطبع، حزب الكتائب وحده، وليس خاصاً بطائفة دون أخرى، أو بطرف دون آخر من أطراف الصراع في هذه الحرب. إنه، بالعكس،

---

(1) «يشهد تاريخ لبنان المعاصر أنه مشدود بين محاولات التغريب الثقافي من جهة، ومحاولات التعريب الثقافي من جهة ثانية». «إن دعاة الغزو الفكري عن طريق التعريب من جهة والتغريب من جهة ثانية ابتغوا تذويب هذا الكيان بكل ما يتجلى فيه من اعتقاد ومنهج للتعامل الفريد مع الله والكون والحقيقة والحياة». هذه عيّنات من أقوال المدعو ساسين عسّاف، أقتطفها من مقالته التي بعنوان: «نحو تحقيق لبنان لمناهج لبنانية جديدة»، في العدد نفسه من مجلة الواقع.

(2) جريدة العمل، في زاوية «حصاد الأيام»، 22/1/1985.

حاضر في كل ممارسة طائفية، أعني في ممارسات الطوائف جميعاً، بما هي طوائف. ما أريد قوله، في تعبير آخر، هو أن منطق الممارسة الطائفية نفسه للصراع الطبقي، هو الذي يفتح الطريق واسعة إلى ذلك الموقف الخياني. ونقيضه المباشر هو منطق الممارسة الوطنية الديموقراطية لهذا الصراع.

وحتى تكتمل لوحة هذا الفكر التوفيقي في تيار سياسي يضم مجموعة من مثقفين، أتباع سلطة بورجوازية ناهضة، بخطى حثيثة، إلى فشلها التاريخي في كل الحقول، بجهود حزب الكتائب وقواه الفاشية، وحتى يكتسب هذا الفكر بعضاً من مصداقيته، في دعوة مستحيلة التحقيق إلى إعادة بناء ما تصدّع وانهار من نظام سياسي طائفي، على القاعدة إياها التي كان قائماً عليها قبل حرب أهلية، كأنها لم تكن؛ كان مفيداً، لهذا، أن يستعين البعض حتى بالتاريخ، في قراءة إيديولوجية قاصدة، لتأكيد أن أسباب التصدّع ذاك والانهيار ليست داخلية، بل خارجية. هذا، بالضبط، ما قام به مروان بحيري في مقاله المعنون: «التدخلات والحروب الداخلية في تاريخ لبنان الحديث»، مستخدماً لغة الإيحاء، حيناً (التورية الإيديولوجية إياها)، واللغة السياسية المباشرة، حيناً آخر. وعنوان المقال يختصر المقال، فالحرب الأهلية الراهنة لا تخرج على منطق الحروب الماضية، ولا تشذ عن قاعدتها ـ إذ التاريخ يعيد، في كل حربٍ، نفسه ـ، فهي، لهذا، من فعل تدخل خارجي. إنها افتراء على لبنان من خارج لبنان ونظامه. إذن، «لا **ينبغي أن تُرغم أية طائفة على الاختيار بين التعبئة العامة لحرب شاملة وبين الاستسلام. لا ينبغي مثلاً، أن تضطر أية طائفة لتكرار الخيار الذي كان لا بد للموارنة من اتخاذه في شباط وآذار**

1976»[1]. هكذا تتحدد الحرب الأهلية، بالطبع، كحرب طائفية فرضت على الطائفة المارونية، فاستنجدت هذه بتدخل خارجي لإنقاذ لبنان بإنقاذها، وكان التدخل هذا سورياً، في المرة الأولى، وإسرائيلياً في المرة الثانية، 1982، بحسب لغة النص الإيحائية.

وتنتهي مقالة صاحبنا بما انتهت إليه جميع النصوص الأخرى، من دعوة صريحة إلى دعم الدولة القائمة على قاعدة تعددها الطائفي: «**بالرغم من كابوس السنوات الثماني هذه، لا يزال المجال مفتوحاً أمام التطلع نحو المستقبل بشيء من الثقة. أولاً، لأن اللبنانيين لم يغرقوا في اليأس، بل أيضاً لأنهم أدركوا تماماً بأن مواقف التردد القديمة تجاه الدولة والجيش كانت انتحارية. فهم يعلمون أن الدولة القوية العادلة هي الطريق الوحيد الذي يمكن أن يقود إلى بناء أمة حديثة، قادرة على مواجهة تحديات المستقبل**»[2]. إن وصف هذه الدولة الطائفية بالدولة القوية، وهي التي استدرجت الاحتلال الإسرائيلي ووقعت معه معاهدة الذل، أمر مضحك. ووصفها بالدولة العادلة لا ينفع في إخفاء طابعها الطائفي الذي هو، بالتحديد، عائق تكوّنها كدولة مركزية واحدة[3]. فبناء مثل

---

(1) مروان بحيري، «التدخلات والحروب الداخلية في تاريخ لبنان الحديث 1770 ـ 1982»، مجلة الواقع، العدد المذكور أعلاه، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

(3) وجيه كوثراني، مثلاً، لا يقول قولاً مختلفاً عن قول مروان بحيري في مسألة الدولة: «وحدها «دولة عادلة لمواطنين أحرار» كما يؤكد على ذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كل توجه وبيان له ـ قادرة أن تحوّل التعددية الطائفية السياسية إلى تنوع ثقافي يتواصل ويتوحد في مجتمع سياسي متكامل». من مقال له بعنوان: «المسألة الثقافية في لبنان، تعددية وتغلب أم تنوع ثقافي في مجتمع حر ودولة عادلة». مجلة مواقف، العدد 47 ـ 48، صيف خريف

هذه الدولة الأخيرة يقضي بضرورة تغيير الدولة الطائفية. وهذا ما يستميت الفكر البورجوازي الطائفي في محاولة طمسه.

= 1984، ص 17. إنه الفكر الطائفي إياه، فهو واحد من كل هذه النصوص. ويلاحظ القارىء أيضاً أن كوثراني يوكل على هذه الدولة الطائفية إياها مهمة هي التي يوكلها عليها ناصيف نصّار: تحويل التعددية الطائفية إلى تنوع ثقافي. ويصحّ على كوثراني ما يصح على نصّار من نقد لهذا الفكر الطائفي، قمت به في فصل أسبق.

أمّا المفهوم العام لـ«الدولة العادلة»، الذي كثر الكلام عليه، في الآونة الأخيرة، في كتابات بعض المتأسلمين، فأمر نقده متروك لدراسة أخرى. يكفي أن نعلم أن الدولة هي أداة سيطرة الطبقة المسيطرة، وأنها، لهذا، بالضرورة، قمعية، حتى ندرك أن وصفها بالدولة «العادلة» يستنهض أكثر من سؤال حول طبيعة الفكر الذي يصفها بهذا الوصف.

الفصل الخامس

في السؤال التاريخي

تمهيد

أنتقل الآن الى مناقشة من نوع آخر، لنصوص تحاول اعتماد منهج التحليل الماركسي في معالجة المسألة الطائفية. وهذا المنهج هو نفسه الذي أعتمد في هذه المناقشة. ولا أرى في الأمر غرابة، فطبيعي جداً أن تظهر بين الباحثين الماركسيين اختلافات في الرأي، أو في الاجتهاد المعرفي، حول مسألة كالمسألة الطائفية. فكل معرفة هي وليدة تصارع فكري، حتى داخل تيار الفكر الواحد. وهذا دليل صحة وعافية في الفكر الماركسي، عساه يتعمم ويتعمّق.

1 ـ من أين يبدأ النقد؟

كتاب ضخم، عنوان، وسؤال. الكتاب لمسعود ضاهر من

532 صفحة من الحجم الكبير[1]. العنوان: «**الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، 1697 ــ 1861**». السؤال، طرحته على نفسي لما رأيت الكتاب: من أين يبدأ النقد؟ من العنوان، بنقده. أجبتُ. وقرأتُ الكتاب، فتأكد حدسي. ثم قرأت مقالاً لاحقاً للمؤلف إياه، عن الموضوع نفسه[2]. ما تغيّر شيء، تقريباً. ربما ازداد ارتباك الفكر قليلاً، واهتزت مفاهيمه. كان على النقد، إذن، أن يشحذ أدواته، ولا يهادن. هذا ما انتهيت إليه، فلأبدأ.

بسؤال يبتدىء النقد: أين تمتدُّ جذور المسألة الطائفية؟ أين يجب البحث عنها؟ ويتفرّع السؤال في سؤال آخر: ماذا يعني أن يكون لهذه المسألة جذور تاريخية؟ كيف يُكتب تاريخها؟ ما هو هذا التاريخ؟ وعنه يتفرع سؤال ربما كان الجذع، وليس الفرع، وربما كان الأهم: وما هي هذه المسألة الطائفية التي نبحث عن جذورها التاريخية؟ كيف يمكن أن نكتب تاريخ مسألة لا نعرف ما هي، في تحديدها النظري، أو في واقعها الفعلي؟ إذن، معرفة الواقع شرط أساسي لإمكان كتابة تاريخه، فإذا هي غابت عنها، أعني عن هذه الكتابة، أتى التاريخ سرداً لأحداث لا ناظم لها، يخبط الفكر فيها خبطاً عشوائياً يشوّه المفاهيم النظرية، ولا يصيب سوى وهم يظنه معرفة. يزداد الغموض غموضاً لا يتبدّد ــ حتى في النقد ــ إلّا بعودة للفكر إلى أوّليّاته.

وأوليّات الفكر المادي أن جذور أي ظاهرة اجتماعية، كالطائفية أو غيرها، هي جذور مادية، بمعنى أنها تمتد في القاعدة

---

(1) مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، 1697 ــ 1861، معهد الإنماء العربي ــ بيروت، 1981.

(2) مسعود ضاهر، عن السلطة الطائفية في الحرب الأهلية اللبنانية، مجلة الطريق، العدد الرابع، كانون الأول 1983.

المادية للبنية الاجتماعية القائمة في حاضرها الراهن، لا في القاعدة المادية لبنية اجتماعية سابقة، أي بالية. لا وجود لأي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية إلّا في البنية القائمة. فهي إذن، ليست قائمة بذاتها، بل بهذه البنية التي هي منها عنصر من بين عناصر أخرى، تتماسك بتماسكها، وتتفكك بتفككها. ولا يمكن لأي منها أن يستقل بذاته، كأنه مطلق. فهو، حتى في تميّزه منها، أي في استقلاله النسبي عنها، يرتبط بها في علاقات معقدة بها تقوم وحدة البنية الاجتماعية الواحدة، وفيها ـ لا من خارجها ـ يستقل بذاته، في نسبته إليها، أي في ارتباطه البنيوي بها، ارتباطاً يميّزه. بعبارة أخرى، يتميّز العنصر من غيره من عناصر البنية الواحدة، في استقلال نسبي عنها هو، بالضبط، ارتباط تبعي بها، في علاقة بنيوية هي علاقة ديالكتيكية.

ليس قصدي، بالطبع، أن أعقّد الأمور، أو أن انتقل في معالجتها إلى صعيد نظري بحت، أو فلسفي مجرد يبتعد بها عن صعيدها السياسي الذي هي عليه موضوعة، حتى في جانبها النظري. ما أريد قوله، ببساطة، هو أن منهج التحليل المادي يقضي، في معالجة مسألة الطائفية، بردِّ هذه المسألة إلى جذورها المادية التي تكمن في القاعدة المادية للبنية الاجتماعية القائمة، أي في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية الخاصة بالبنية الاجتماعية اللبنانية. من هنا، من إقامة هذه العلاقة المادية الضرورية بين تلك الظاهرة (أو المسألة) وهذه البنية من علاقات الانتاج، يبدأ التحليل المادي، ومنها أيضاً، من وعيها النظري، يبدأ التأريخ[1]، فإذا انتفى هذا الوعي، هوى التأريخ في عدمه.

---

(1) أليس هذا هو المبدأ الأساسي الذي وضعه ابن خلدون شرطاً لإمكان تكوّن التاريخ في علم، حين ربط الممارسة التاريخية بالمعرفة العمرانية ربطاً ضرورياً؟

قد يفهم ـ خطأً ـ معترضٌ على ما أقول إن الطائفية ليس لها تاريخ فعلي، وإن كتابة تاريخها أمر باطل. أوضح، إذن، فأقول: أولاً، علينا البدء بتحديد الطائفية. ما هي؟ ثانياً، ـ وهذه من أوّليات الفكر المادي ـ ليس للطائفية، كظاهرة اجتماعية، تاريخ قائم بذاته، مستقل عن تاريخ البنية الاجتماعية القائمة التي هي فيها، وبها، تقوم. ثالثاً، لا بد من التمييز بين تاريخ هذه البنية في اكتمالها كبنية، ـ إن جاز التعبير ـ، وتاريخ تكوّنها، قبل اكتمال وجودها كبنية متميزة. رابعاً، ينتج عن هذا أن تاريخ تكوّن الطائفية ليس مستقلاً، بدوره، عن تاريخ تكوّن هذه البنية، بل هو جزء منه. وينتج عن هذا، أيضاً، خامساً، أن هذه الظاهرة الاجتماعية (الطائفية)، التي هي عنصر من بنية، ليست، في البنية السابقة، هي إياها في البنية الراهنة، حتى لو بدت كذلك. فالوجود الفعلي ليس للعنصر، بما هو عنصر، بل للبنية. ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته، بل بعلاقاته بالعناصر الأخرى في البنية الواحدة. هذا يعني أن اختلافه عنه، حتى لو بدا متماثلاً بذاته بين البنيتين، هو وليد اختلاف البنيتين، ووليد اختلاف شبكة العلاقات بين عناصر كل منهما.

في ضوء هذا المبدأ النظري الذي استفضت في تحليله في كتاباتي السابقة، أناقش دراسة ضاهر. وأسجّل أول اعتراض أساسي على منحاها العام الذي يوضحه عنوانها نفسه. فطائفية القرن السابع عشر، أو الثامن عشر، أو التاسع عشر التي يشير إليها المؤرخ، أو ما اصطلح على تسميته كذلك، ليست هي هي الطائفية الخاصة بالبنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية القائمة، أي بلبنان الانتداب ولبنان الاستقلال. والأساس المادي التاريخي لهذا الاختلاف هو، بالضبط، اختلاف الرأسمالية عمّا قبلها، أي، بالتالي، اختلاف نمط الانتاج الرأسمالي عن أي نمط آخر من

الانتاج سابق عليه، واختلاف سيرورة الصراع الطبقي الخاصة بكل منهما في بنية اجتماعية محددة. إن تغييب هذا الأساس المادي هو الذي يسمح بمثل تلك الكتابة التاريخية التي تضع المسألة الطائفية في أفق تاريخي خطّي هي فيه في علاقة تماثل بذاتها، من القرن السابع عشر، أو ما قبله، إلى نهايات القرن العشرين أو ما بعده، على امتداد أزمنة مختلفة لأنماط من الانتاج مختلفة.

ثم إن ضاهر لا يقول لنا بوضوح ما هي هذه الطائفية التي يكتب تاريخها، أو يبحث عن جذورها، ربما في واقع تاريخي اجتماعي ليس واقعها، ولا هي تنتمي إليه. ولقد فتّشت في صفحات كتابه الضخم كلها عن تعريف للطائفية، فلم أجد. وجدتُ، ربما، ما يشبه التعريف. لكن أمر الطائفية ظل، برغم هذا التعريف ـ أو ما يشبهه ـ، أو قل بسبب منه، أمراً غامضاً. هذا ما سأبيّنه في حينه. وحتى لا أظلم المؤرخ، أو أتجنّى عليه، سأناقش، بالتفصيل، نصوصاً منه.

2 ـ في نقد المنهج وأدواته:

ما هو المنهج الذي يعتمده ضاهر في معالجة موضوعه؟

ألف ـ في مفهوم القوى المنتجة

يقول في أول سطر من كتابه: «**كتبت هذه الدراسة في ظروف الحرب الأهلية التي دارت في لبنان**»[1]. قد نفهم من هذا القول أن المنهج العام الذي يعتمده المؤرخ في دراسته هو منهج النظر في الماضي، انطلاقاً من الحاضر، وفي ضوئه. وهذا أمر لا اعتراض عليه، لو كان لذاك القول مثل هذا المعنى. لكن المسار العام

(1) «الجذور التاريخية...»، المصدر السابق، ص 7.

للدراسة محكوم بمنطق آخر هو، بالعكس، منطق الذهاب فيها من الماضي إلى الحاضر في خط واضح في عنوان الدراسة نفسه. إذن، أكثر الظن أننا أخطأنا في تأويل قول المؤرخ، فلنبحث عن قول آخر له يحدد لنا معالم منهجه في شكل أوضح. مثلاً، في قوله: «**وتعتبر هذه الدراسة مدخلاً علمياً لفهم المسألة الطائفية اللبنانية**»[1]. هنا نلمس همّ المؤرخ في أن يكون لدراسته طابع علمي. وهذا، بالطبع، حق من حقوقه، يؤكده تكراراً، كلما سنحت له الفرصة، على امتداد صفحات كتابه: فالمدخل علمي، والبحث علمي، والمنهج علمي، والفكر، النهج، النظر، النقاش... وكل ما بين البداية والنهاية من هذه الدراسة علمي، بحكم الضرورة والواجب. إذ يكفي أن تنعت الشيء بالعلمي حتى يكون كذلك. وهي، لعمري، عادة شاعت اليوم في الكتابة التاريخية وغير التاريخية، نجدها في شتى النصوص، لا سيما الجامعية، أو الأكاديمية. لكن مسعود ضاهر، على خلاف الآخرين، يحدد علمية منهجه، لا يكتفي بنعته بالعلمي، فيقول: «**... إن المسألة الطائفية اللبنانية قابلة للتحليل واستنباط النتائج، ويمكن إخضاعها لمنهجية البحث التاريخي الاجتماعي. وهي المنهجية التي أثبتت صحتها في تحليل تطور كل المجتمعات على أساس تبني وجهة نظر القوى المنتجة في هذه المجتمعات. وهذه الدراسة تتبنى تماماً وجهة نظر هذه القوى المنتجة، وهي جماهير جميع الطوائف، أي الجماهير الطائفية ـ الطبقية المسحوقة التي ما برحت تناضل للتخلص من طائفيتها وطبقيتها ولإزالة المجتمع الطائفي ـ الطبقي وبناء المجتمع الديموقراطي العلماني الذي يفتح**

---

(1) المصدر نفسه، ص 7.

الطريق أمام إزالة استغلال الإنسان للإنسان»[2]. علمية المنهج تكمن، إذن، في أن الموقع الذي منه ينظر المؤرخ في المسألة الطائفية هو موقع نظر الطبقات الكادحة، في علاقة تناقضه بموقع نظر الطبقات المسيطرة. ينحاز المؤرخ إلى أحد طرفي هذا التناقض الطبقي، ولا يرى في انحيازه هذا غضاضة، ولا يرى فيه عائقاً يحول دون إنتاج معرفة تاريخية. فالمعرفة هي وليدة صراع بين مواقع متناقضة في حقل الفكر. أما منهجية البحث التاريخي الاجتماعي التي يتكلم عليها ضاهر، فأظنها منهجية التحليل الماركسي إياها، أو هكذا تريد نفسها. فعلى أرضها، إذن، يجري النقاش، وعلى أرضها أمارس النقد. وما أظن تعريف المنهج بذاك القول كافياً، فثمة أكثر من فهم للمنهج الواحد، وأكثر من ممارسة. وهنا يظهر الاختلاف. وهو اختلاف حول مفاهيم أساسية في الفكر الماركسي هي، بالضبط، أدوات التحليل. حين نقرأ، مثلاً، نصاً لواحد يقول إنه يتبنى في تحليله «وجهة نظر **القوى المنتجة**»، يتبادر إلى الذهن، مباشرة، أن وجهة النظر الأخرى النقيض هي، حكماً، بالنسبة إلى المفكر الماركسي، «**وجهة نظر علاقات الانتاج**». فالقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج هما، بالضبط، طرفا التناقض في العلاقة المادية الأساسية التي هي هي بينهما العلاقة الاقتصادية المحدّدة لنمط معين من الإنتاج. وبكل دقة، لا معنى لمثل ذلك القول من تبنّي وجهة نظر القوى المنتجة ضد وجهة نظر علاقات الإنتاج، أو العكس بالعكس، ولا هذا هو ما يريد قوله مسعود ضاهر. أكثر الظن أن مؤرخنا يريد أن يقول إنه مع الطبقات الكادحة ضد الطبقات المسيطرة، ومن موقع الأولى ينظر ضد الثانية. وهذا قول، على نقيض الآخر، له

(2) المصدر نفسه، ص 8.

معنى. وطرفا التناقض فيه هما تلك الطبقات المتصارعة. والتناقض هذا سياسي، بينما الآخر تناقض اقتصادي. ولا يصح، في التحليل المادي، الخلط **النظري** بين السياسي والاقتصادي، ولا يصح بينهما الخلط المنهجي. فعن غموض المنهج لا ينتج سوى غموض من المعرفة. وكل اهتزاز في بناء المفاهيم النظري ينعكس في اهتزاز في بناء الفكر والمعرفة. أما استخدام هذه المفاهيم، وهي أدوات الفكر في إنتاجه المعرفة، دون السيطرة عليها، فله آثار وخيمة في حقل الفكر والمعرفة.

ثم إن حصر القوى المنتجة في واحد من عناصرها، وهو قوة العمل، أمر غير مقبول. لماذا مثل هذا الاختزال، بل لماذا مثل هذه الخفة في استخدام المفاهيم الأساسية؟ إن القوى المنتجة تضم، بالإضافة إلى القوى العاملة من فلاحين أو عمال، أدوات العمل وموضوعاته. والعلاقة بين هذه العناصر معقدة. لذا يدخل في مفهوم القوى المنتجة أيضاً شكل العمل وتنظيمه، وتطور العلوم والتكنولوجيا الخ... فهل من ضرورة للعودة إلى النظر في أوّليات الفكر الماركسي ومفاهيمه الأساسية، للنظر في المسألة الطائفية؟ نعم، حين يلتبس أمر هذه المفاهيم على من يستخدمها أدوات في تحليله الواقع المادي. ولقد التبس أمر مفهوم القوى المنتجة على مؤرخنا، فالتبس، بالتالي، عليه أمر مفهوم علاقات الانتاج وأمر العلاقة بين هذين الطرفين. ونتيجة لهذا الالتباس وذاك، التبس أيضاً أمر العلاقة بين السياسي والاقتصادي في منهج التحليل المادي. هذا ما سيتأكد لاحقاً.

باء ـ في العلاقة بين العام والخاص

لكن المشكلة الأساسية التي تبرز في النص السابق هي العلاقة بين الطائفي والطبقي. هذه المشكلة مطروحة، بالدرجة الأولى،

على الفكر المادي (الماركسي)، كما أن هذا الفكر وحده هو الذي يطرحها. لا نجدها، مثلاً، في فكر طائفي، أو في فكر ديني. وهي هي محور المسألة الطائفية. هل بإمكان الفكر المادي، في اعتماده منهج التحليل الطبقي، أن ينتج، بأدواته المفهومية النظرية الخاصة، معرفة ملموسة بهذه المسألة الملموسة؟ لقد وجد الفكر الطائفي حلّه في شطب الطبقات الاجتماعية، وإحلال الطوائف محلها، على قاعدة نظرية من تغييب الانتاج المادي وعلاقاته، أي من تغييب الاقتصادي، بما هو، في مفهومه النظري، نمط الانتاج، ومن تغييب السياسي أيضاً، بما هو متمفصل على الاقتصادي محدَّد به، فلم يبقَ له من مفاهيم سوى لبنان وكيانات طائفية تتأبد كأنها مومياءات. والحل، بالنسبة إلى الفكر المادي، لا يكون، بالطبع، عكسياً، بشطب الطوائف، وإحلال الطبقات، وإدارة الظهر للواقع الملموس. التحدي الفعلي، بالنسبة إلى هذا الفكر، هو أن يأتي الحل من داخل نظامه المفهومي ـ وبه ـ، في مقاربة لهذا الواقع هي مخاطرة نظرية قادرة على تملّكه المعرفي. فهل الحل الذي يقترحه علينا مسعود ضاهر لفهم المسألة الطائفية قريب من هذا الحل؟

لن أعالج هذه القضية الآن، بل لاحقاً، فلها موقعها في سياق البحث. لذا، أكتفي بالإشارة إلى أن حلّ مؤرخنا يكمن، ببساطة، في هذا الخط الرابط الفاصل بين الكلمتين: الطائفية ـ الطبقية، أو الطائفي ـ الطبقي. وضاهر سعيد بحلّه إلى حدّ يفوق الوصف، يكرره دائماً، في كتابه[1] وفي مقالته[2] المشار إليهما أعلاه،

(1) مثلاً، ص 15، 32، 172، الخ...
(2) مثلاً، ص 96، من مجلة الطريق، العدد المذكور أعلاه.

فيقول في صيغة كأنها سحرية: الطائفية والطبقية وجهان لعملة واحدة. ولا نعلم، بالطبع، ما هي هذه الطائفية التي هي هي الطبقية، ولا حتى ما هي الطبقية التي هي هي الطائفية. ربما لأن المعنى، في الحالتين، مرجعه واحد هو **الشائع**. والشائع لا يشيع، عادة، إلّا على بساط الإيديولوجية المسيطرة.

ما أظن هذا الحل حلاً. ربما كان توفيقاً، أو تلفيقاً يطمس المشكلة ويغيّبها بدلاً من أن يجابهها. إذ ما معنى أن يكون الطائفي هو هو الطبقي، أو أن يكون كل منهما الوجه الآخر من الآخر؟ لا تجد المشكلة حلّها في لعبة الألفاظ، ولا في الخط الفاصل الرابط بينها. بل المشكلة، كل المشكلة، تكمن، بالضبط، في هذا الخط الفاصل الرابط بين المفهومين، أعني في تحديد نوع العلاقة بينهما. والعلاقة هذه، كما سنرى، تظهر في نص مؤرخنا في أكثر من شكل، كأن لها أكثر من معنى. أو قل للدقة، إنها لا تستقر على معنى، أو على تحديد واحد بعينه. وفي هذا دليل على ارتباك الفكر واهتزاز مفاهيمه. لذا، وجب، في البدء، التأكيد، في النقد، على هذا الجانب المنهجي، قبل الدخول في تفاصيل المشكلات وترابطاتها. إن قراءة النص الظاهري تولّد في القارىء شعوراً بانفلات المفاهيم وهروبها الدائم من بين أصابع الفكر الذي يحاول استخدامها، كأنها زئبقية، أو كأن هذا الفكر عاجز، لأكثر من سبب، عن ترويضها وعن تأكيد سيادته عليها في ممارسته الإنتاج المعرفي. وما وضع «المجتمع الديموقراطي العلماني»، مثلاً، كنقيض «للمجتمع الطائفي ـ الطبقي» سوى دليل على صحة ما أقول، وعلى أن الغموض النظري يكتنف مفهوم الطائفي ومفهوم الطبقي ومفهوم

العلاقة بين الاثنين، كأن المجتمع الديموقراطي ليس مجتمعاً طبقياً بورجوازياً، أو كأنه، كما يبدو في نص مؤرخنا، ولمنطقه، هو هو المجتمع الشيوعي. أليس ضرورياً للمؤرخ المادي أن يحسن استخدام الأدوات النظرية لمنهج تحليله الطبقي؟ إن «منهجية البحث التاريخي الاجتماعي» هي نفسها التي تقضي بمثل هذه الضرورة التي هي شرط أساسي من شروط الممارسة التاريخية المادية.

يقول مسعود ضاهر، في تحديده منهج معالجته المسألة الطائفية، وفي رسمه الخطوط العريضة التي سترتسمها دراسته: «**والمسألة الطائفية اللبنانية سمة أساسية من سمات تجزئة المشرق العربي على قاعدة تفكيك بُنى السلطة العثمانية واقتسام ولاياتها. وقد حللناها على هذا الأساس، وبينا ذلك التفكيك على مستويات مختلفة. وشددنا خاصة على تلك التي لها علاقة مباشرة بالتفجر الطائفي على الساحة اللبنانية. ونعتبر هذا التشديد شرطاً علمياً ينبع من السير بالعملية التاريخية من العامّ إلى الخاصّ ثم العودة إلى العامّ للاستنتاج. فالعامّ هنا هو الضغط الاستعماري لتفكيك بنى السلطنة العثمانية (...) أما الخاص أو المحلي فيجد رموزه التاريخية في تنظيم الكنيسة المارونية...**»[1].

ترتبط المسألة الطائفية عند مؤرخنا بسيرورة تفكيك الدولة العثمانية، بفعل تدخل القوى الاستعمارية الأوروبية وتجزيئها بلاد المشرق العربي. هذا ما يؤكده ضاهر تكراراً، في نص آخر فيه يقول: «**تعتبر الطائفية إحدى الركائز الأساسية التي رافقت مشاريع التجزئة الاستعمارية للمشرق العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر**

---

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 8.

حتى الآن»[1]. قد يكون هذا القول صحيحاً، وقد لا يكون. ما أريد مناقشته هو ما ينتج عنه من أن هذه المسألة الطائفية التي تكوّنت وتكاملت في تلك السيرورة من التفكيك هي، بحسب منطق النص الذي نناقش، واحدة في ماضيها الذي يحاول مؤرخنا، أن يتتبّعه، وفي حاضرها الراهن في هذه الحرب الأهلية المستمرة. ومبدأ وحدتها هذا، في تماثلها بذاتها، هو، ضمنياً، في دراسة ضاهر، شرط إمكان التأريخ لها الذي ليس، بالتالي، سوى تتبّع لها، في تتابع الأحداث. فالحاضر مقروء في الماضي، والماضي مقروء في الحاضر، وهذا هو ذاك، وذاك هذا، من حيث البنية التي هي، بالتالي، واحدة في الاثنين. أمّا الاختلاف بينهما، فبسبب من اختلاف الأحداث، لا البنية. إنه، إذن، اختلاف حدثي، لا بنيوي. هذه النظرة الخطّية للتاريخ هي التي تحكم حركة الفكر في تلك الدراسة، وتجعل معالجة موضوعها، في الشكل الذي عولج فيه، ممكنة. وهذه النظرة هي، بالضبط، موضوع النقد، نعود إليه، دوماً، كلما عنه ابتعدنا في مناقشة النصوص الضاهرية.

ما زالت هذه الخطوة على طريق تحديد المنهج الذي اعتمده مؤرخنا، غير كافية. لكنها مستكملة في النص السابق بخطوة أخرى، هي تحديد العلاقة بين العام والخاص، في مقاربة الفكر التاريخي موضوعه. يوجز ضاهر هذه العلاقة في حركة الفكر التالية: من العام إلى الخاص، ثم إلى العام، للاستنتاج. لن أقف عند هذه الحركة، ولن أجعلها موضوعاً للنقاش، فلسنا في مجال البحث المنطقي، بل التاريخي، ومنهجه. إذن، ليكن ما قاله المؤرخ. لكن ما يستوقف في قوله أمر له علاقة مباشرة بموضوع

(1) مجلة الطريق، المصدر نفسه، ص 93.

الطائفية، هو تحديده العامّ بأنه «**الضغط الاستعماري...**»، وتحديده الخاص بأنه «**تنظيم الكنيسة المارونية...**». أعترف، بتواضع، أنني لا أفهم كيف يكون العامُّ، هذا العامَّ، والخاصّ هذا الخاصّ. ما الذي يجعل «**الضغط الاستعماري**» هو العام، وتنظيم الكنيسة هو الخاص؟ لعله استخدام لمقولات منطقية في غير محله. وربما كان فهماً خاطئاً لها، أو سوء فهم. ومهما يكن الأمر، فالجانب المنطقي ليس لذاته موضوع النقد، بل لما قد يقود إليه، في معالجة المسألة الطائفية، من منزلقات إلى مواقع فكرية ليست، في رأيي على الأقل، مواقع الفكر الماركسي، بل ربما كانت، بالعكس، مواقع الفكر الطائفي نفسه. فتحديد الخاص هذا، في علاقته بالعام ذاك، على الشكل الذي تمّ فيه في النص الضاهري، يقود، فعلياً، إلى حصر المسألة الطائفية في وجود الطائفة المارونية بالذات، كأن هذه الطائفة هي سبب وجود الطائفية. لذا، وجب البحث عن الجذور التاريخية لتلك المسألة في تاريخ هذه الطائفة، وانتقالها، في تاريخها الحدثي المتقلّب، إلى مواقع الهيمنة الاقتصادية، فالسياسية، التي كانت تحتلها الطوائف الأخرى، وبالتحديد، الطوائف الاسلامية. إنه فهم خاطىء للتاريخ، قاد إليه فهم خاطىء للمسألة الطائفية في واقعها الراهن. لا أظلم صاحبنا، ولا أفتري عليه. فها هو نفسه يقول، في بعض من استنتاجاته: «**فالمشكلة الطائفية اللبنانية هي في جوهرها مشكلة سياسية تنحصر بالموازنة، في بعض المقاطعات اللبنانية ولا تتعداهم إلى المسيحيين على امتداد المشرق العربي**»[1]. إنه، إذن، ظالم نفسه.

---

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 266.

وأعلم أن له، في دراسته إياها، أقوالاً أخرى مختلفة عن هذا القول، إن لم تكن مناقضة له. وأعلم، كما قد يعلم القارىء، أنه، في حقيقة فكره التاريخي، وفي ممارساته السياسية، مناهض، بالطبع، لهذا الفكر الطائفي، تواق إلى فكر مادي ثوري. لكنه المنهج، في عدم إقامة الحد الفاصل بين الماضي والحاضر، في معالجة الطائفية، هو الذي يقود إلى تلك المنزلقات. فلا بد من تحديد الطائفية، في واقعها الاجتماعي الحاضر الذي هي فيه مختلفة عنها في واقعها الاجتماعي الماضي، باختلاف هذا عن ذاك، حتى يمكن التأريخ لها، وحتى لا يأتي تأريخها لاغياً هذا الاختلاف. وكيف لا يكون انزلاقٌ للفكر من موقع إلى آخر، بل من نقيض إلى نقيض، في غياب الحد الفاصل بين هذا وذاك، وبين زمان وزمان؟ وكيف يكون اختلاف بين الاثنين، بل بين عناصر واحدة من كل منهما، إذا لم يقم بينهما حد كهذا فاصل؟ وهو حد طبقي، وله، بالطبع، أساس مادي هو، في نهاية التحليل، اختلاف بنيوي بين نمط من الانتاج وآخر.

جيم ـ في العلاقة بين الطائفية ونمط الإنتاج

ولعل أهمّ ما في منهج ضاهر اجتهاده في أن يكون مادياً. فصل مستقل، بعد التوطئة، يفتتح الكتاب، وله هذا العنوان: «**مشكليات**[1] **نظرية لدراسة التطور التاريخي للمسألة الطائفية اللبنانية**». في مطلع هذا الفصل، وبعد أن يستشهد بجملة شهيرة

(1) ربما كان أجدى به أن يقول «مشكلات»، لا «مشكليات». كثيرون هم الذين يخلطون بين المشكلة والمشكلية. فالمشكلية هي، بكلمة، الوحدة الفكرية لعدد من المشكلات التي يربط بينها كونها لا يمكن طرحها إلّا في إطار محدّد هو إطار المشكلة الواحدة، وبالتالي، على تربة فكرية واحدة.

لماركس من مقدمة إسهامه في نقد الاقتصاد السياسي، حول نمط إنتاج الحياة المادية، وتحديده تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، يقول ضاهر: «**انطلاقاً من هذه القاعدة النظرية حاولنا التفتيش عن جذور المسألة الطائفية في لبنان، لا في أذهان الناس كما يعيشونها طائفياً بل في نمط الإنتاج الذي جعلهم يفكرون ويتصرفون طائفياً**»[1]. هكذا يتحدد الطابع المادي لمنهج المعالجة التاريخية للظاهرة الطائفية، بردّ لهذه الظاهرة إلى نمط الإنتاج الذي به تفسّر. فنمط الإنتاج هو، في التحليل الماركسي، القاعدة المادية التي بها وعليها يقوم كامل البناء الاجتماعي في شتى ظاهراته. هذا هو المبدأ العام. إنه إطار صالح للتفسير، يجعل التفسير التاريخي ممكناً. لكنه ليس، بذاته، تفسيراً وليس له كافياً. صحيح أن الاقتصاد هو، من بين العوامل، أو العناصر المكوّنة للكل الاجتماعي، العامل المحدّد. لكنه ليس المحدّد إلّا في نهاية التحليل ـ على حد تعبير إنجلس ـ، أي كنتيجة لتحليل نظري لوحدة ذاك الكل المعقّد، يفكّك الكل، ذهنياً، ليكتشف أن العلاقة بين عناصره ليست علاقة تماثل تتساوى فيها هذه العناصر في وحدة تعبيرية، بل هي علاقة تفاوت بنيوي يحتل فيها الاقتصادي، بالتالي، موقع القاعدة المادية من هذا الكل. هذا يعني، بعبارة أوضح، **أولاً**، أن الاقتصادي لا يمكن عزله لتعيين موقعه في الكل الاجتماعي إلّا بتحليل نظري. فوجوده، كعنصر، وإن كان المحدّد، في تميّزه من العناصر الأخرى، ليس مستقلاً، ولا قائماً بذاته، ولا يمكن أن يكون له مثل هذا الوجود، ولا لغيره من العناصر ـ كما في وحدة ديكارتيّة مركّبة، مثلاً ـ؛ ذلك

---

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 11.

أن الوجود الفعلي هو للبنية، لا للعناصر التي لا وجود فعلياً، أعني تجريبياً، لها إلّا في شبكة من العلاقات المعقدة التي فيها تترابط، وتتبادل التحديد، على قاعدة تحدّدها جميعاً بالاقتصادي، وتحديدها العكسي أيضاً له، في وحدة البنية الواحدة. الوجود، إذن، بل الأولية في الوجود المادي هي **للعلاقة**، لا للعنصر. لذا، كان وجود العنصر، في البنية، دوماً، أكثر من ذاته، أو أقلّ من ذاته ـ إن جاز التعبير ـ. بل ربما يجب القول إنه أكثر وأقل من ذاته، في آن، لأنه، دوماً، يستدعي العناصر الأخرى ويستلزمها، في علاقته بها، وهي أيضاً تستدعيه وتستلزمه، فيتحدد بها في تحديده لها، لا يقوم الواحد منها إلّا بعلاقاته المتبادلة. هذا يعني، أيضاً، **ثانياً**، أن العلاقة، مثلاً، بين الاقتصادي (نمط الإنتاج)، وأي ظاهرة من ظاهرات البنية الاجتماعية المحددة ـ كظاهرة الطائفية ـ، ليست **علاقة مباشرة**، ولا يمكن لها أن تكون، في الفكر المادي، كذلك. فعلاقة التحديد، في هذا الفكر، ليست مثل هذه العلاقة الميكانيكية، كما قد يتوهم البعض. فالاقتصادي هو المحدّد لجميع الظاهرات الاجتماعية، في تحديده السياسيّ، الذي هو هو الصراع الطبقي، في الشكل نفسه الذي فيه أيضاً يتحدّد به. والصراع هذا ليس القوة المحركة للتاريخ وحسب، بل هو، ضد الظاهر ـ في شروط تاريخية محددة، أي في زمن محدد من أزمنة البنية الاجتماعية ـ القوة الموحّدة للبنية الاجتماعية، في حركته المحورية تجد هذه البنية مبدأ وحدتها التاريخية وتماسكها الداخلي. ويختلف شكل هذه الوحدة وهذا التماسك باختلاف الشكل الذي تأخذه تلك الحركة المحورية، في شروط تاريخية محددة. إن هذه الحركة من الصراع الطبقي، في علاقتها بتماسك المجتمع أو تفككه، تلعب، في الفكر المادي، الدور نفسه الذي تلعبه العصبية في الفكر الخلدوني.

ما توسعت قليلاً في معالجة هذه المسألة المنهجية إلّا لمزيد من الوضوح في معالجة المسألة الطائفية. لم أبتعد، إذن، عن الموضوع، بل ما زلت في صلبه. صحيح أن المنهج المادي يقضي بردّ المسألة الطائفية ـ كأي ظاهرة اجتماعية ـ إلى نمط الانتاج الذي به تتحدد. لكنه، لهذا بالذات، يقضي بردّها إلى السياسي ـ كأي ظاهرة اجتماعية ـ الذي هي في حقله تُطرح. فتحددها بذاك النمط من الإنتاج ليس مباشراً ـ كما سبق القول ـ بل يمرّ عبر تحددها بهذا السياسي. وللدقة قل: بحقل معين من حقول الصراع الخاص بنمط معين من الإنتاج. المسألة الطائفية، إذن، مسألة سياسية، وليست مسألة اقتصادية. ولا بد من معالجتها كمسألة سياسية محدّدة بحقل من الصراع بين الطبقات خاص ببنية اجتماعية محددة، يسيطر فيها نمط محدد من الإنتاج. في حقل هذا الصراع يجب البحث، بالتالي، في العقلانية التاريخية الخاصة بهذه المسألة. لكنها، في النص السابق لمسعود ضاهر، تبدو كأنها مسألة **إيديولوجية** أكثر منها مسألة سياسية. أو قل إن السياق اللغوي نفسه للنص، في علاقته بنص ماركس الذي يقتبس، هو الذي يوحي بأنها مسألة خاصة بأذهان الناس وأشكال وعيهم وسلوكهم، لا بنظام سياسي محدّد من سيطرة طبقية محددة. ثمة إيديولوجية طائفية. لكن هذا شيء، والقول بأن المسألة الطائفية مسألة إيديولوجية، شيء آخر. صحيح أن مؤرخنا لم يحددها، بوضوح، كذلك. لكنه لم يحددها أيضاً في شكل آخر. لذا، يبقى تحديدها في النص الضاهري ضمنياً، قد يختلف باختلاف النص وسياقه، فيتولّد غموض يؤكد وجود عيب في المنهج. وما هذا العيب سوى ما ذكرتُ: غياب التعريف بما يجري عليه الكلام، وله يؤرخ، أي، بالتالي، بموضوع البحث نفسه. إنه بياض من

القول يحدّد القول (وغموضه)، ويحكم مفاصله، فنراه يتكرر في آثار منه منتشرة على امتداد الدراسة التي أناقش.

ويتابع ضاهر تحديد منهجه فيقول: «**يجب التفتيش عن المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الطائفية ذات طبيعة بنيوية على صلة وثيقة بنمط الإنتاج وعلاقاته وليس كأشكال من العبادة الدينية فقط. وظهور هذه الطائفية البنيوية لا يمكن النظر إليه على قاعدة ظهور التمايز الاجتماعي واستغلال الإنسان، أي على أعقاب تقسيم العمل ضمن تراتب اجتماعي منظم قبل ولادة الدولة، بمفهومها الرأسمالي الحديث، وبعدها**»[1].

أعترف بأنني أجد صعوبة في فهم مسعود ضاهر، لا في نصه هذا وحسب، بل في نصوص أخرى من دراسته هذه، لا سيما في تلك التي يحاول فيها مقاربة نظرية ـ بحسب عنوان فصله المذكور ـ للمسألة الطائفية. ما هي هذه الطائفية ذات الطبيعة البنيوية؟ وما معنى أن يكون لطبيعتها هذه الصفة؟ هل هي بنيوية لأن لها علاقة وثيقة بنمط الانتاج، أو بعلاقاته؟ وهل هي في مرحلة تاريخية سابقة، لم تكن بنيوية، ولم يكن لها، بالتالي، علاقة بنمط الإنتاج، ثم صارت في مرحلة لاحقة، بنيوية؟ وهل هي واحدة في المرحلتين؟ أعترف بأنني أجد صعوبة في فهم بناء هذا الفكر وفي فهم مفاهيمه. ومهما يكن الأمر، فالمشكلة لا تجد حلها في القول بوجود «صلة وثيقة» للطائفية بنمط الإنتاج، وليس هذا القول، بالطبع، كافياً لتحديد منهج المعالجة بأنه مادي. المشكلة هي، بالضبط، في تحديد نوع العلاقة وشكلها بين الطائفية ونمط الإنتاج. والعلاقة هذه تمرّ، كما سبق القول، بالسياسي. ففي هذا

(1) المصدر نفسه، ص 12.

يجب النظر، وفيه تتحدد المسألة كمسألة سياسية. لئن كان تغييب الاقتصادي ميزة منطق الفكر الطائفي في معالجته هذه المسألة، فتغييب السياسي قد يكون ميزة المنهج الضاهري الذي، إن كان مادياً، فهو مادي من نوع خاص.

دال ـ الطائفية بُقْيا من الماضي

ثم إن المشكلة تكمن أيضاً في تحديد الإنتاج المعين الذي هو على علاقة بالطائفية، أو الذي هي على علاقة به. وباختصار، نتساءل: هل الطائفية على علاقة بنمط الإنتاج الرأسمالي، أم بنمط آخر من الإنتاج سابق عليه؟ يبدو أن النص السابق يحسم الأمر ويجيب على هذا السؤال بوضع الطائفية في علاقة بالرأسمالية، لا بما قبلها، في قوله، مثلاً، إن «**ظهور الطائفية البنيوية لا يمكن النظر إليه (...) قبل ولادة الدولة بمفهومها الرأسمالي الحديث، وبعدها**». لو كان الأمر، بالفعل، كذلك، لما أتت دراسة ضاهر في الشكل الذي أتت فيه، ولأخذت منحى آخر مختلفاً عن المنحى الذي أناقش. على عكس ما يبدو في النص السابق، وعلى عكس ما يؤكده النص نفسه، لم يتمكّن ضاهر، لأسباب منهجية «بنيوية»، أعني لأسباب لها علاقة ببنية منهجه، بل ببنية فهمه الفكر المادي؛ أقول إذن، إنه لم يتمكن من أن يحسم أمره في معالجة المسألة الطائفية، وفي تحديدها تحديداً نظرياً يسمح له بالتأريخ لها. ولي في هذا النص الذي يلي النص السابق مباشرة، دليل على صحة ما أقول: «**فالدولة الطبقية من حيث هي أداة للسيطرة الطبقية، كانت المنظم الأساسي لعلاقات الإنتاج السائدة بما يضمن مزيداً من الاستغلال الطبقي تبعاً للقوى الاجتماعية المتصارعة. ففي بعض البلدان البورجوازية، قامت الدولة**

البورجوازية بتحطيم الكثير من العلاقات الفيودالية القديمة لصالح قوى البورجوازية الصاعدة، في حين أن الدولة التي قامت على قاعدة نمط الإنتاج الآسيوي حافظت على العديد من الركائز القديمة ومنها الطائفية والعشائرية والتجزئة الإقليمية. لذا فإنه لا ينبغي تركيز البحث، على الأشكال التي ارتدتها الطائفية خلال تطورها التاريخي ومرافقتها لعدة أنماط من الإنتاج، بل على علاقات الإنتاج التي سمحت للطائفية أن تبقى المرافق الأمين لذلك التطور وبأن تبرز المصلحة الطبقية التي عملت لها ولا تزال تعمل وجود أشكال سابقة على الرأسمالية في مجتمعات باتت الرأسمالية تدفع الكثير من علاقاتها ونمط إنتاجها. وبتحديد الواقع الاجتماعي تتحدد مواقع الطائفية ودورها الطبقي»[1].

بصعوبة بالغة نفهم بعضاً من أفكار هذا النص، ونحتار في أمر الأخرى. وللفهم، لا بد من تشذيب النص. «الدولة الطبقية»، مثلاً، عبارة هي أقلّ ما يقال فيها إنها غريبة، لأنها قد توحي، ضمنياً ـ وما أكثر الضمني غير المفكّر في النصوص الضاهرية ـ بإمكان وجود دولة غير طبقية. وهذه هرطقة يستعيذ منها كل باحث مادي. قد تكون معرفة المفاهيم النظرية الماركسية أساسية للمؤرخ المادي، وقد لا تكون، عند البعض، كذلك. هذا أمر لا أريد مناقشته الآن. ما أريد تأكيده، في نقد هذا النص، هو أن الطائفية تبدو فيه ـ على خلاف النص الأسبق ـ كأنها إحدى «الركائز القديمة» التي هي على «صلة وثيقة» بنمط الإنتاج الآسيوي، لا بنمط الإنتاج الرأسمالي. هل بين النصّين تناقض، مع أن سطراً واحداً لا يفصل بينهما؟ أم أن الطائفية التي هي، في هذا النصّ،

---

(1) المصدر نفسه، ص 12.

على علاقة بنمط الإنتاج الآسيوي، هي طائفية، «غير بنيوية»، بينما تلك التي هي، في النص الأسبق، على علاقة بالرأسمالية، هي طائفية «بنيوية»؟ وفي الحالتين، لا يقول لنا المؤرخ ما هي هذه الطائفية التي يحتار، ويحيّرنا معه، في أمرها. هل هي واحدة؟ فإذا كانت واحدة، ما وجه التماثل فيها؟ وإذا كانت مختلفة، ما وجه الاختلاف فيها؟ أسئلة يولّدها غموض الفكر في بياض القول، تبقى كلها بلا أجوبة. وكيف يكون لها جواب والفكر الذي عنه تولّدت لا يطرحها، ولا يتساءل؟ ومهما يكن الأمر، فالطائفية، في هذا النص، على غموضه وغموضها، هي بُقْيَا من الماضي، تشهد، في حضورها في الحاضر، عليه. ولا يحدد لنا مؤرخنا طبيعة تلك الدولة ـ وهي، بالطبع، طبقية ـ «التي قامت على قاعدة نمط الإنتاج الآسيوي»، وحافظت على إحدى «ركائزه القديمة» التي هي الطائفية. هل هذه الدولة الطبقية هي دولة بورجوازية؟ نفهم من سياق النص أنها قد تكون كذلك. ونفهم منه أيضاً أن بالإمكان ألّا تكون كذلك. أحتار، بالفعل، في أمر هذا الغموض والارتباك: لماذا؟ لعل أحد الأسباب ـ وهو ثانوي، وربما كان أثراً من ذلك الغموض الفكري أكثر منه سبباً ـ يعود إلى البناء اللغوي الركيك للجملة الأخيرة التي تبدأ بكلمة «الذا»، وتنتهي بكلمة «إنتاجها». أطلب من القارىء أن يعيد قراءة هذه الجملة ليرى بنفسه ما أقول. وما أقول ليس سوى اجتهاد في فهم الجملة، قد أصيب فيه، وقد أخطىء. فإذا أصبت، فلي الفضل كله؛ وإذا أخطأت، فالمسؤول هو صاحب تلك الجملة الغامضة، وصاحب أخواتها اللاحقات التي قد أستعين بها لتوضيح ما غمض.

الطائفية بُقْيَا من الماضي. هذا هو الأساس النظري الضمني

الذي تقوم عليه المعالجة الضاهرية للمسألة الطائفية. إذن ليست الطائفية في بنية الحاضر ـ وإن كانت حاضرة فيه ـ، ولا هي أساسية له، ولا نجد، بالتالي، تفسيرها فيه. إنها من بنية ماضية هي بنية علاقات من الإنتاج، سابقة على الرأسمالية، يميّزها ضاهر بأنها علاقات نمط الإنتاج الآسيوي، واتساق القول يقضي بأن تكون الطائفية ـ في اللغة الضاهرية ـ «بنيوية»، بسبب من انتمائها إلى بنية هذه العلاقات، لا إلى بنية علاقات رأسمالية هي، بالعكس، في علاقة خارجية بها، من حيث هي، بالضبط بُقْيا. يؤيد ما أقول نص آخر لمؤرخنا يقول فيه، بالحرف «**إن الطائفية لم تكن في إطار النظام المقاطعجي طائفية متفجرة بالرغم من كونها طائفية بنيوية أفرزها نظام الملل العثماني ووجدت تغييراتها في كل المحاولات الاجتماعية**»[1]. وفي هذا، كما يبدو، تناقض مع ما يؤكده النص الأسبق، إذا كان فهمي له صحيحاً. ولمؤرخنا، في نهاية التحليل، القول الفصل؛ فليحسم أمره بين قوليه، وليثبت، أخيراً، على ما يقول. واتساق القول يقضي أيضاً، في تفسير الطائفية، بردّها إلى بنية ما قبل الرأسمالية، لا إلى البنية الرأسمالية الراهنة. هكذا يجد الحاضر تفسيره في الماضي، في هذا المنهج من الممارسة التاريخية الذي هو في علاقة تناقض بالمنهج المادي. والفارق، بالطبع، كبير بين المنهجين: لئن كان هذا هو الماركسي، وكان الحاضر فيه سرّ الماضي ومفتاحه، فذاك هو، بالعكس، ابتذال للمنهج الهيغلي، أو قل إنه، في أحسن حالاته، نتيجة لتأويل هيغلي للمنهج المادي نفسه، وبالتالي، للفكر الماركسي.

---

(1) المصدر نفسه، ص 444.

وربّ معترضٍ يقول: وما الضرر في أن يكون المنهج مثالياً، أو هيغلياً مبتذلاً؟ ما الضرر في ألّا يكون ماركسياً، أو أن يكون نتيجة لسوء فهم الماركسية؟ ببساطة، أقول: لا ضرر، سوى أن المنهج الذي يقرأ الحاضر في ضوء الماضي، من حيث هو امتداد له، أو حتى تكرار، بدلاً من أن يقرأ، بالعكس، الماضي في ضوء الحاضر، في اختلافه نفسه عنه، هو منهج يقود، فعلياً، إلى إلغاء هذا الاختلاف بين الاثنين، وبالتالي، إلى اصطدام معرفتهما بعائق استحالتها. فبه ظهرت الطائفية كأنها بُقيا من علاقات ما قبل الرأسمالية، وبه ظهرت كأنها واحدة لا تتغير في «تطورها التاريخي». فهي إياها، في ماضيها وحاضرها، كأنها في زمنين منها هما واحد يتكرر. لئن كانت حاضرة في حاضر البنية الاجتماعية القائمة، فكبُقْيا تشهد على حضور ماضٍ في حاضر لم يتمكن من الإجهاز عليه. فالسؤال الذي يُطرح، حينئذ، في ضوء هذا المنهج من المعالجة، لا يمكن أن يكون، على سبيل المثال، التالي: ما هو الشكل الذي تحدد فيه الطائفية كعنصر من العناصر المكوّنة للبنية الاجتماعية الرأسمالية القائمة في لبنان؟ ذلك أن الطائفية التي يصرّ مؤرخنا على عدم القول ما هي، ليست عنده من عناصر هذه البنية، وإن كانت حاضرة فيها. إنها سابقة عليها، حاضرة فيها، في انتمائها إلى علاقات ما قبل الرأسمالية، لا في انتمائها إلى العلاقات الرأسمالية. لذا كان السؤال الذي يُطرح في هذا الضوء هو التالي: ما الذي يسمح للطائفية بالاستمرار في الوجود في بنية اجتماعية رأسمالية، بينما هي من بقايا بنية سابقة على الرأسمالية؟ ولكل فكر أسئلته التي تختلف باختلاف مشكليته. من أسئلة الفكر الذي به ينظر ضاهر في المسألة الطائفية، مثلاً، هذا السؤال: كيف تمكّنت الطائفية من أن ترافق عدة أنماط من

الإنتاج، لا في تعايشها في البنية الاجتماعية الواحدة، بل في تعاقبها؟ ولا يطرح مؤرخنا على نفسه، في أي لحظة من لحظات تفكيره، هذا السؤال: هل هذه التي يطلق عليها اسم الطائفية هي، في نمط الإنتاج الآسيوي، مثلاً، نفسها في نمط الإنتاج الرأسمالي؟ ويلحّ مؤرخنا على عدم النظر «في الأشكال التي ارتدتها الطائفية في تطورها التاريخي». فمثل هذا النظر لا يهمه، بل أكاد أقول إن الفكر الذي به يفكر مؤرخنا هو الذي يحول، في مشكليته التي تحدد، سابقاً، أساسها النظري، دون هذا النظر الذي بإمكانه، لو وقع، أن يقود إلى تأكيد أن حركة ذلك التطور التاريخي للطائفية لا يمكن أن تكون إلّا **حركة تخالف**، لا حركة تكرار في التماثل.

3 ـ في الشروط التاريخية لتكوّن الرأسمالية في لبنان

بفكره هذا، وفي ضوء منهجه، يطرح ضاهر سؤالاً واحداً سيعيد طرحه، كما سنرى، تكراراً، في أكثر من نص من دراسته: لماذا بقي ما بقي من علاقات الماضي (الطائفية)، في بنية الحاضر (الرأسمالية)؟ وما هي مصلحة الحاضر في الإبقاء على هذا الماضي فيه؟ ويمكن للسؤال أن يأخذ صيغاً مختلفة، لكنه واحد فيها جميعاً. أما الجواب، فيقدمه لنا ضاهر، في نصه السابق، على الوجه التالي: إن الشروط التاريخية التي تكوّنت فيها الرأسمالية في لبنان، مختلفة عنها في بلدان أخرى (كالبلدان الأوروبية، مثلاً)، قامت فيها «**الدولة البورجوازية بتحطيم الكثير من العلاقات الفيودالية القديمة لصالح قوى البورجوازية الصاعدة. لم يجر في لبنان تحطيم هذه العلاقات، بل قامت الدولة فيه على**

قاعدة نمط الإنتاج الآسيوي، (و) حافظت على العديد من الركائز القديمة ومنها الطائفية والعشائرية والتجزئة الإقليمية». ويفصّل ضاهر عملية هذا الانتقال السلمي ـ إن جاز التعبير ـ من الإقطاع إلى الرأسمالية، في نص آخر، فيقول: «... **(إن) انتقال المقاطعجيين إلى كبار الملاكين، وبروز المؤسسات الدينية كفصيل أساسي من فصائل كبار الملاكين، كانت تستدعي بقاء الطائفية في صلب العلاقات الاجتماعية** (ما معنى هذه العبارة؟) **لحماية هذه الأملاك الوقفية الكبيرة ولتدعيم نفوذ المقاطعجي السابق في جهاز الدولة الجديدة ـ القديمة. فهذا الزعيم المقاطعجي بقي يحافظ أيضاً على صفته كزعيم طائفي في دولة تقوم على التوازنات الطائفية الحقوقية منذ إعلان القائمقاميتين حتى اليوم. وبدت سيطرة الزعيم المقاطعجي كسيطرة طائفية. وسيطرة المؤسسات الوقفية سيطرة طائفية كذلك، بحيث بقيت هذه الطائفية، كما في السابق، في عمق الملكية الخاصة المسيطرة التي تجند قوى طائفية واسعة للدفاع عنها. فمجرد الاعتداء على ملكية زعيم طائفي أو على ملكية دير أو أوقاف يستثير حماس جماهير طائفية كبيرة تندفع فوراً للدفاع عن أراضٍ ليست لها، ومصالح ليست مصالحها، لا بل مصالح طبقية اجتماعية تعيق تطورها»**[1].

لا نجد، بالطبع، في هذا النص، ولا في غيره، تحديداً لهذه الطائفية التي هي محور الكلام ومركز النظر. لكن، بالإمكان أن نستخلص من هذا النص فكرة أساسية هي أن الانتقال من الإقطاع الى الرأسمالية لم يجرِ في صراع طبقي عنيف تمارسه ضد المقاطعجيين قوى بورجوازية جديدة، بل إنه تمّ، بالعكس، في

(1) المصدر نفسه، ص 27.

شكل سلمي، بتحوّل الزعيم المقاطعجي نفسه ملاكاً كبيراً وبورجوازياً وزعيماً طائفياً. وفي هذا يقول اقتصادي شاب لامع قولاً قد يصح في ما له علاقة بذلك الانتقال السلمي، لكنه، بالتأكيد، خاطىء في ردّه الطائفية إلى علاقات ما قبل الرأسمالية. يقول كمال هاني: «**إن ما حصل في عملية انتقال لبنان من النظام الإقطاعي إلى التشكيلة الرأسمالية هو أقرب إلى (...) الطريق الإصلاحي، المتكيّف مع الإقطاع والمتردد وغير الحاسم. ولعل هذا ما يفسر أسباب استغراق عملية الانتقال هذه أكثر من قرن كامل من الزمن لم يجرِ القطع خلالها بصورة حاسمة مع بقايا العلاقات الإقطاعية. وهذا ما يفسر أيضاً لماذا ظلّت الطائفية، كعلاقة سياسية أو كعلاقة اجتماعية متوارثة من تشكيلة سابقة على الرأسمالية، قائمة وحاضرة في إطار متماسك، متكيّفة مع نمو العلاقات الرأسمالية الواحدة، ومحتفظة باستقلاليتها تجاه هذه العلاقات**»[1]. لا أريد أن أناقش هذا النص لكمال هاني، فمناقشته هي هي مناقشة النص الضاهري، إذ الفكرة، في النصين، كما قلت، واحدة. لكنني أودّ أن أشير ـ وأكتفي بهذه الإشارة ـ إلى خطأ القول بأن تلك «التشكيلة السابقة على الرأسمالية» التي تنتمي إليها الطائفية ظلّت «محتفظة باستقلاليتها» عن العلاقات الرأسمالية. إنها، بالعكس، خاضعة لسيطرة هذه العلاقات، كما سنرى، بعد، بشيء من التفصيل.

وفي نصوص أخرى متكررة، يستعيد ضاهر التفسير إياه،

---

(1) كمال هاني، البورجوازية اللبنانية بين «العقلانية الاقتصادية» للرأسمالية والمراهنة على المشروع الفاشي الانتحاري، مجلة الطريق، العدد الرابع، كانون الأول 1983، ص 112.

فيقول، مثلاً: «**ونحن لا نستبعد المقولة النظرية التي تؤكد على دور الرأسمالية الهامشية التي سادت في المشرق العربي، في إبقاء العديد من الأنماط السابقة على الرأسمالية (كالتجزئة والإقليمية والعشائرية والطائفية والعرقية وغيرها. . .) دفاعاً عن هذه الأنماط الهشة من الرأسمالية التابعة**»[1]. أقف هنيهة عند هذا الحد من النص قبل استكمال قراءته، لأسجّل اعتراضي على لغة، إن لم تكن ركيكة، فهي بالتأكيد غير دقيقة. وكيف يكون للفكر وضوح في مثل هذه اللغة؟ متى كانت التجزئة، الإقليمية، العرقية، الطائفية، العشائرية أنماطاً من الإنتاج؟ كيف يجوز مثل هذا القول؟ وما معنى أن يكون دور الرأسمالية الهامشية هو الدفاع عن الأنماط الهشة من الرأسمالية التابعة، أعني في لغة مؤرخنا، عن الرأسمالية الهامشية نفسها؟ ثم لماذا كل هذه النعوت، (هامشية، هشّة. . .)، التي تفشل في إخفاء قصور الفكر عن تمييز الشكل التاريخي الخاص بالرأسمالية في مجتمعاتنا؟ صحيح أن تطور الرأسمالية في هذه المجتمعات لم يتمكّن من القضاء على شبكة واسعة من علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية، بل أسهم، بالعكس، في الإبقاء عليها، بدلاً من تقويضها، وفي تأمين تجددها. (والأمور، في هذه الأحكام، كلها، بالطبع نسبية، كالقوانين الاجتماعية نفسها التي هي قوانين ميليّة، أو نزوعية). وربما كان للبورجوازية المسيطرة مصلحة طبقية في ذلك. لكن السؤال يبقى، في الحالتين، قائماً: ما الذي يفسر عجز تطور الرأسمالية (والعجز هنا، كما قلت، نسبي) ـ في مجتمعاتنا عن القضاء على العلاقات السابقة؟ وما هي مصلحة البورجوازية في الإبقاء على هذه العلاقات؟ هذا

(1) «الجذور التاريخية. . .»، ص 28.

السؤال، كما نرى، مزدوج، ومؤرخنا يميل، كما يبدو لقارىء نصه، إلى تفسير الأول بالثاني من هذين السؤالين، بمعنى أنه يجد في المصلحة الطبقية للبورجوازية في الإبقاء على علاقات ما قبل الرأسمالية هذه، تفسير ذلك العجز، في تطور الرأسمالية، عن القضاء عليها. وهذا نص يؤيد ما أقول: «**ودراستنا تحاول التركيز على المسألة الطائفية منذ قيام الإمارة الشهابية 1697 حتى إعلان الاستقلال السياسي للبنان عام 1943. وهذه المرحلة تتضمن نمطين من الإنتاج على الأقل:**

الأول: ما يسمى نمط الإنتاج الآسيوي في مرحلة ما قبل الرأسمالية.

الثاني: المرحلة الرأسمالية في إطار تكونها التاريخي كرأسمالية هامشية تابعة للغرب الاستعماري. فهي تكتفي بحد أدنى من العلاقات ذات الطابع الرأسمالي، وتحتضن المعيقات السابقة على هذا النمط من الإنتاج حفاظاً على مصالح طبقية لتحالف قوى اجتماعية من كبار الملاكين ورجال الدين والبورجوازية الصغيرة والرأسمالية التجارية الوسيطة وغيرها»[1] لن أعود إلى تأكيد أن الطائفية تنتمي، في رأي ضاهر، إلى علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية. فهذه القضية ليست الآن مركز النقاش، ولن أقف أيضاً عند ما ورد في النص من تحديد ضمني للطائفية بأنها عائق لتطور الرأسمالية، من حيث هي، **بالضبط**، بُقْيا من علاقات الماضي. فهذه مسألة بالغة الأهمية سأعالجها لاحقاً. ما أريد التشديد عليه هو أن الحفاظ على المصالح الطبقية لذلك التحالف الطبقي الوارد ذكره في النص، هو الذي يفسر عدم القضاء على

(1) المصدر نفسه، ص 12 ـ 13.

تلك العلاقات السابقة على الرأسمالية التي هي، في المنهج الضاهري، معيقات لتطورها. وتتأكد الفكرة إياها في نص آخر يقول فيه مؤرخنا ما يلي: «... **فولادة البورجوازية اللبنانية وتطور نظامها السياسي لم يأت في عملية صراع مع أنماط الإنتاج السابقة عليها، فقد أبقت على العديد من الركائز السابقة على الرأسمالية، وأهمها الطائفية والعشائرية والقبلية والعائلية، وذلك لدعم هذا النظام وحمايته في الأزمات الحادة**»(1). أكتفي بهذه العيّنات من النصوص وأنتقل إلى مناقشتها.

إن الشروط التاريخية التي تكوّنت فيها الرأسمالية في لبنان، والتي أشار إليها مؤرخنا، وأوجزها كمال هاني في نصه، هي، بالتأكيد، عامل تفسير لما يجب تفسيره من عدم القضاء على علاقات ما قبل الرأسمالية في البنية الاجتماعية الرأسمالية القائمة، بل من إعادة إنتاج لهذه العلاقات بالذات. إنها أحد الأسباب، لكنها ليست كل الأسباب. ومن الخطأ حصر التفسير فيها. فالشروط التاريخية لتكوّن الرأسمالية في لبنان لا تنحصر في تلك التي وردت في النصوص السابقة من انتقال سلمي ـ إن جاز التعبير ـ من الاقطاع إلى الرأسمالية، دون مجابهة عنيفة في صراع طبقي، واضح المعالم، بين قوى بورجوازية ناهضة وقوى إقطاعية مختلفة. إنها، في آن، شروط هذا الانتقال، وشروط دخول نمط الإنتاج الرأسمالي، من حيث هو المسيطر في البلدان الأوروبية، في طور تطوره الإمبريالي. وطوره هذا هو، بالضبط، طور أزمته. وإذا صحّ أن لهذا النمط من الإنتاج ـ كأي نمط آخر ـ طورين كبيرين: الأول هو طور تكوّنه، وهو هو طوره الصاعد، أي طور

(1) مجلة الطريق، العدد المذكور أعلاه، ص 104.

توسّعه في إعادة إنتاجه، بالقضاء على العلاقات السابقة عليه، والثاني هو طور أزمته؛ فمن الممكن القول، حينئذ، بأن الشروط التاريخية التي فيها تحققت عملية تكوّن الرأسمالية في لبنان، في شكلها «السلمي» ذاك، أو قل في تعبير آخر، إن الشروط التي دخلت فيها الرأسمالية في لبنان في **طور تكوّنها**، هي نفسها الشروط التي دخلت فيها الرأسمالية، كنظام عالمي وكنمط مسيطر من الإنتاج، **في طور أزمتها**، بدخولها نفسه في طور تطورها، أو قل توسّعها الإمبريالي. ومؤرخنا لا يلمح هذا الوجه من الموضوع، مع أنه أساسي لفهم الرأسمالية في تميّز تكونها وتطورها الكولونياليين في لبنان، وبالتالي، لفهم الطائفية نفسها في هذه البنية الاجتماعية الكولونيالية. هذا ما قمت بتحليله في دراسات سابقة بيّنت فيها أن الميزة الأساسية للرأسمالية في بلد كلبنان هي أنها لم تعرف طوراً **صاعداً** كالذي عرفته في أوروبا مثلاً، بل إنها ما عرفت سوى طور واحد، بمعنى أنها دخلت في طور أزمتها، بدخولها نفسه في طور تكوّنها، فكان طورها هذا هو هو طور أزمتها، وكانت بنيتها، بالتالي، **بنية أزموية**، وكان تطورها، بالضرورة، ملجوماً ببنيتها هذه. لقد ميّزتها، بالتالي، من الرأسمالية الأوروبية الإمبريالية، بأنها رأسمالية كولونيالية، ونحتُّ **مفهوم نمط** الإنتاج الكولونيالي أداة نظرية لتملّكها المعرفي. لا أقول هذا من باب السيرة الذاتية الفكرية، بل لأن هذا التمييز الكولونيالي للرأسمالية في لبنان أساسي لفهمها في ارتباطها التبعي البنيوي بالإمبريالية. فعلاقة تبعيتها البنيوية هذه بالإمبريالية هي التي تحدد الآلية الداخلية لتطورها التاريخي، في تميّزها من الآلية الداخلية التي تحكم تطور الرأسمالية الإمبريالية. ولا يمكن فهم الطائفية، بما هي النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية

الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، إلّا بردّها إلى هذه البنية من علاقات الإنتاج الكولونيالية، في ارتباطها التبعي البنيوي بالإمبريالية، وفي تميّزها من علاقات الإنتاج الإمبريالية، في انتماء هذين النوعين من العلاقات إلى نمط كوني واحد من الإنتاج، هو نمط الإنتاج الرأسمالي. وأقول ما قلتُ أيضاً لسبب منهجي آخر، هو أن التاريخي ليس عامل تفسير إلّا بقدر ما يفعل فعله في البنيوي. فقوانين البنية هي، في نهاية التحليل، الأسباب وعوامل التفسير الأساسية، في مصادفات ـ ولا أقول في صدف ـ ملموسة تعمل. هذا يعني أن تلك الشروط التاريخية الملموسة لتكوّن الرأسمالية في لبنان لا تدخل في تفسير الإبقاء على علاقات ما قبل الرأسمالية إلّا من حيث هي تتضافر، مجتمعة، في تحديد آلية تطور كولونيالي لهذه الرأسمالية هي، في بنيتها الداخلية، آلية توسّع ملجوم ببنيته هذه التي هي هي بنية علاقتها التبعية بالإمبريالية. أما آلية التطور الإمبريالي للرأسمالية، فهي، بالعكس، في بنيتها الداخلية، آلية توسّع لا محدود منعتق من عائق علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية التي بها يصطدم تطور الإنتاج الكولونيالي، دوماً، باصطدامه ببنيته. وما تلك الآلية من التوسع اللامحدود سوى آلية النزوع الدائم للرأسمال الإمبريالي إلى القضاء على علاقات ما قبل الرأسمالية، بل إلى القضاء حتى على علاقات رأسمالية باتت متخلفة عن مستوى تطوره، لا سيما في قطاعاته وميادينه الطليعية. في هذه الحركة من القضاء على هذه العلاقات، وبها، يتحقق توسع رأس المال في حركة إعادة إنتاجه. إن القانون العام الذي يحكم التطور الكولونيالي لرأس المال هو قانون عجزه (النسبي)، في إعادة إنتاجه المتوسعة نفسها، عن القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه التي هو،

بالعكس، يسمح بإعادة إنتاجها، في سيطرته بالذات عليها، في أشكال مختلفة تؤمّن لها، بالتالي، ديمومة التجدد. فهي، إذن، باقية متجددة في البنية الاجتماعية الكولونيالية، ليس بآلية إعادة إنتاجها، في استقلال تام عن آلية إعادة إنتاج رأس المال الكولونيالي ـ كما يؤكد كمال هاني، مثلاً، في نصه السابق ـ، كأن المجتمع الكولونيالي مجتمعان متجاوران متعايشان في استقلال الواحد عن الآخر: واحد كولونيالي (رأسمالي تبعي) وواحد سابق عليه. بل هي في تلك البنية الراهنة باقية متجددة بآلية إعادة إنتاج رأس المال الكولونيالي نفسه الذي هو يعيد إنتاجها، أو قل إنه يؤمن لها إمكانية إعادة الإنتاج، في إعادة إنتاجه المتوسعة بالذات، بسبب من عجزه البنيوي عن القضاء عليها، في ارتباط تطوره بالإمبريالية ارتباطاً تبعياً هو ارتباط بنيته بها، في علاقة متجددة هي أساسية له. هذا يعني، في تعبير آخر، أن علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية ليست، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، هي نفسها في البنية السابقة، بل هي، بالعكس، حتى في تماثلها بذاتها، وبرغم هذا التماثل، **مختلفة** باختلاف البنيتين اللتين ليست هي فيهما هي. فهي، في البنية السابقة على الرأسمالية، علاقات مسيطرة بسيطرة نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي، سواء أكان الإقطاعي أم الآسيوي. لكنها في البنية الكولونيالية خاضعة، بالعكس، لسيطرة علاقات من الإنتاج الكولونيالي هي، بالضبط، شكل تاريخي محدّد من العلاقات الرأسمالية. أليست، إذن، مختلفة باختلاف وجودها في البنيتين؟ لا وجود مستقلاً، كما سبق القول، لعنصر من عناصر البنية، بل الوجود الفعلي كله للبنية، وللعنصر فيها ـ لا في استقلاله عنها ـ، فإذا هي اختلفت، اختلف باختلافها، حتى لو كان هو هو، وما هو، في الحقيقة، كذلك.

أول ما يمكن أن نستخلصه مما سبق هو ضرورة ردّ الطائفية إلى بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، لا إلى علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية، حتى لو كانت هذه العلاقات هي الرّحم الذي منه أتت. فارتباطها بها في البنية الاجتماعية الكولونيالية يجد تفسيره في تطور الإنتاج الكولونيالي، لا في تطور الإنتاج ما قبل الرأسمالي، الإقطاعي أو الإستبدادي الآسيوي. هذا يعني، إذن، من وجهة النظر الاقتصادية نفسها، وبمعزل عن الجانب السياسي، أن العلاقة التي يحاول مؤرخنا أن يقيمها بين الطائفية ونمط الإنتاج، بحسب تأويله الخاص للمنهج المادي، هي علاقة بنمط الإنتاج الكولونيالي، في إطار علاقة تبعيته البنيوية بالإمبريالية، لا بنمط الإنتاج الآسيوي. فوضع الطائفية في إطارها البنيوي هذا الذي هو، بالضبط، إطار هذه العلاقة من التبعية البنيوية بالإمبريالية، هو المدخل الحقيقي إلى فهمها كمسألة سياسية هي مسألة الشكل التاريخي المحدد من النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية سيطرتها الطبقية. والسؤال التاريخي الحقيقي الذي يُطرح، في هذا الضوء، هو خاص، لا بالجذور التاريخية للمسألة الطائفية، بل بالشروط التاريخية التي فيها تكوّن هذا النظام السياسي من السيطرة الطبقية البورجوازية، كنظام طائفي. إنه إذن سؤال خاص بالبنية الاجتماعية الكولونيالية الراهنة، وبشروط تكوّنها، لا بالبنية السابقة عليها. وهو، بالتالي، خاص بالنظام السياسي لسيطرة البورجوازية فيها، لا بنظام السيطرة الإقطاعية أو الاستبدادية أو الآسيوية. وهو، لهذا، خاص بأزمة الإمبريالية، من حيث هي هي أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي، وليس بأزمة الدولة العثمانية وتجزئتها الاستعمارية. (ملاحظة: ولماذا تكون تجزئتها نتيجة، فقط، لفعل خارجي من القوى الاستعمارية

ـ كما يحلو للفكر القومي (أي البورجوازي) والديني (أي البورجوازي أيضاً) أن يقول ـ ولا تكون، بالدرجة الأولى، نتيجة لآلية تفككها الداخلي؟). أما صيغته، فيمكن أن تكون التالية: هل كان ضرورياً أن يكون هذا النظام البورجوازي طائفياً؟ وأين تكمن هذه الضرورة؟ وأما الإجابة، فلعلها تكمن، في ضوء ما سبق، في آلية تكوّن الرأسمالية في لبنان، في إطار علاقة السيطرة الإمبريالية، أي، بالتالي، في إطار طور الأزمة من نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن السؤال التاريخي هذا ليس الأول، بل الأول هو السؤال البنيوي. معنى هذا أن السؤال التاريخي لا يُطرح، في تمفصل السياسي على الاقتصادي، إلّا في أثر التحليل البنيوي لنمط التحرك الداخلي لذلك النظام السياسي البورجوازي كنظام طائفي. فمعرفة بنية هذا النظام هي التي تقود إلى طرحه. وتنفتح، بالتالي، المعرفة بالبنية على ضرورة إنتاج المعرفة بتاريخ تكوّنها. هكذا دوماً ينطلق الفكر المادي، في بحثه التاريخي نفسه، من بنية الحاضر إلى تاريخ تكوّنها، في إنتاج معرفة بالماضي تجد شرط إمكانها في معرفة الحاضر. وللبحث، ربما، صلة.

4 ـ في اضطراب العلاقة بين السياسي والاقتصادي

ثم إن مؤرخنا لا يبيّن، ولا يبرهن، بل يقرر أن «الرأسمالية الهامشية»، أو القوى الطبقية المسيطرة فيها، تجد مصلحتها في الحفاظ على علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية. ولا نعرف إن كان ذلك لأسباب اقتصادية، أو لأسباب سياسية، أو لهذين النوعين من الأسباب معاً. لا أنفي هذا القول، بل بالعكس، أؤكد صحته، وأحاول، كما بيّنت، أن أجد له في مفهوم نمط الإنتاج

الكولونيالي تفسيراً مقنعاً. لكنني أعترض ـ دوماً ـ على ما يظهر في شكل بداهات، وأطالب بالتفسير. بيد أن التفسير مشروط بشكل السؤال وصيغته، ومؤرخنا طرح السؤال، وحدّد الجواب. عليّ، إذن، أن ألطف الحكم، حتى لا أظلمه. أما السؤال، فهو في هذا الشكل، وله هذه الصيغة: «**كيف تستطيع قوى طائفية، في ظل نمط من الإنتاج يدعي بعض الأشكال الرأسمالية، أن يحافظ على أشكال سابقة على الرأسمالية، ويجند قوى طبقية في معارك ليست في صالحها لا بل ضد مصالحها؟**»[1]. ويرى ضاهر أن سؤاله هذا هو «الحلقة المنهجية الأساسية». لننظر في السؤال، قبل أن ننظر في الجواب.

أحتار في أمر هذا النص كيف أتأوّله. ثمة عيب في تركيبه اللغوي ينمّ عن غموض في الفكر هو الذي يستوقف. فالسؤال المطروح فيه يتضمن، في الحقيقة، سؤالين متداخلين. ولا يستقيم القول فيه، من الناحية اللغوية البحت، إلّا بالفصل بينهما، وبتمييز الواحد من الآخر. الأول هو التالي: كيف يستطيع نمط من الإنتاج يدّعي بعض الأشكال الرأسمالية، أن يحافظ على أشكال سابقة على الرأسمالية؟ والثاني هو التالي: كيف تستطيع قوى طائفية ـ طبقية، في ظل نمط من الإنتاج يدّعي بعض الأشكال الرأسمالية، أن تجند قوى طبقية في معارك ليست في صالحها لا بل ضد مصالحها؟ والسؤال هذا مطروح من وجهة نظر القوى المسيطرة. والنص الذي نناقش يحتمل أيضاً، بل يستلزم بالضرورة طرح سؤال ثالث هو الثاني نفسه، لكن من وجهة نظر القوى

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 27.

الخاضعة لسيطرة القوى المسيطرة. حينئذ يأخذ السؤال هذا، في اللغة الضاهرية، صيغته التالية: كيف يمكن لقوى طائفية ـ طبقية مسحوقة أن تخوض، ضد مصالحها، معارك القوى المسيطرة؟

السؤال الأول سؤال اقتصادي، ويجد في آلية الاقتصادي، بما هو نمط الإنتاج، تفسيره. وتفسيره يكمن، كما أشرت في آلية تطور الإنتاج الكولونيالي. إن غياب المفهوم النظري لنمط هذا الإنتاج، كمبدأ تفسيري لظاهرة تجدد علاقات ما قبل الرأسمالية في البنية الاجتماعية الكولونيالية (الرأسمالية التبعية)، يقود فعلياً إلى تغييب الاقتصادي في تفسير هذه الظاهرة، فلا يبقى للمؤرخ من تفسير لها سوى ما رأيناه في نص سابق لضاهر، من مصلحة طبقية للقوى الطائفية ـ الطبقية في الرأسمالية الهامشية، في الحفاظ على تلك العلاقات السابقة. كأن التاريخ حركة غائية هي التي يستجيب فيها لرغبات هذه القوى وإراداتها، فيحقق في سيرورته الفعلية، أهدافها الواعية. كأن التاريخ بلا موضوعية. كأنه بلا قوانين. وفي هذا تناقض صارخ مع المبدأ الأساسي الذي وضعه ضاهر لمنهجه، وهو الإنطلاق من نمط الإنتاج، وردّ الظاهرات الاجتماعية، كالطائفية، إليه. صحيح أن مؤرخنا يكثر من الكلام على أنماط الإنتاج، الرأسمالية منها وغير الرأسمالية، على صفحات كتابه. لكن الكلام عليها شيء، والتفسير بها شيء آخر. والتفسير هذا يقضي بضرورة النظر في آلية الانتاج الكولونيالي لفهم تلك الظاهرة من تجدد علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية، قبل النظر في مصالح الطبقات المسيطرة، حتى لو كان توافق بين تلك الآلية الموضوعية وهذه المصالح الذاتية. وقد يكون، أحياناً، بينها تناقض، وقد يكون توافق وتناقض في آن،

بحسب الشروط التاريخية الملموسة الخاصة بحركة الصراعات الطبقية. أما عدم النظر في تلك **الآلية الاقتصادية، فهو تغييب فعلي للاقتصادي** في تفسير التاريخ وظاهراته، برغم استحضاره اللفظي، بل ضده.

أما السؤال الثاني، فسياسي، ويجد في آلية السياسي، بما هو حركة الصراع الطبقي، تفسيره. ويمكن، للدقة، ولمزيد من الوضوح، إعادة صياغته على الوجه التالي: كيف تمكنت البورجوازية اللبنانية، على امتداد سنوات من سيطرتها الطبقية، لا سيما بعد الاستقلال، وحتى عشية الحرب الأهلية، بل في أثناء مراحل منها، من أن تستتبع أقساماً واسعة من جماهير الطبقات الكادحة، وأن تعبئها إلى جانبها، في معارك ضد مصالحها الطبقية الحقيقية؟ يكفي أن أشير، في السياق الراهن للبحث، إلى أن مثل هذا السؤال يجد جوابه الأساسي في بناء الدولة البورجوازية كدولة طائفية، والنظام السياسي البورجوازي كنظام طائفي. لا يمكن، في تعبير آخر، أن نجد عن هذا السؤال جواباً مقنعاً إلّا بتحديد الطائفية كنظام سياسي لسيطرة البورجوازية اللبنانية كبورجوازية كولونيالية. وما أظن تحديداً آخر لها، كما في مفهومها البورجوازي مثلاً، قادراً على تقديم جواب صحيح. أما الغموض في فهمها، أو التحويم حولها دون تحديدها، فأمر يُبقي السؤال بلا جواب.

والسؤال الثالث أيضاً سياسي، ويمكن، للدقة، ولمزيد من الوضوح، صياغته على الوجه التالي: ما الذي دفع أقساماً واسعة من الجماهير الشعبية، بل حتى من الطبقة العاملة، نقيض البورجوازية المسيطرة، إلى السير، مثلاً في الحرب الأهلية الراهنة، في نهج طائفي فاشي؟ والسؤال هذا، كالذي سبقه، يجد

أيضاً تفسيره في آلية السياسي، بما هي آلية الصراع الطبقي في بنية اجتماعية كولونيالية كالبنية اللبنانية، التي تحددت فيها الأطر المؤسسية لهذا الصراع كأطر طائفية هي، بالضبط، أطر النظام السياسي البورجوازي القائم. فالنظام هذا هو، من وجهة نظر البورجوازية، في وجه أساسي منه، نظام الصراع الطبقي نفسه، بمعنى أنه النظام الذي تحاول البورجوازية أن تفرضه على الصراع الطبقي **نظاماً له**. لذا كان الصراع هذا، كلما احتدم في حركته الفعلية، أو في سيرورته الثورية ـ كما في هذه الحرب الأهلية، مثلاً ـ، اصطدم بنظامه البورجوازي هذا المفروض عليه، وحاول، بالعكس، فرض تغييره. هكذا كانت البورجوازية، وستبقى دوماً تسعى إلى أن يأخذ الصراع الطبقي الذي تمارسه ضد نقيضها الطبقي، وفي أطر النظام السياسي الطائفي لسيطرتها الطبقية، مجرى طائفياً هو المتلائم، المتوافق، المتّسق مع نظامها هذا، ومع ضرورة تأبيده. بينما كانت الطبقة العاملة، وستبقى دوماً تسعى، مع حلفائها الطبقيين، ومن موقعها الطليعي في هذا التحالف، إلى تحرير الصراع الطبقي من مجراه الطائفي هذا، وبالتالي، من أطره المؤسسية الطائفية، التي هي هي أطر الدولة الطائفية، في ممارسة طبقية تضعها، وتضعه، في تصادم مباشر مع نظام سيطرة البورجوازية. من الطبيعي إذن، بل من الضروري أن تقود تلك الممارسة الطبقية للصراع الطبقي، بضرورة منطقها الثوري نفسه، إلى ضرورة تغيير هذا النظام السياسي الطائفي لسيطرة البورجوازية، الذي ما دام قائماً، فسيبقى الصراع الطبقي أسير مجراه الطائفي وأسير أطره المؤسسية الطائفية، وستبقى الطبقات الكادحة فيه، بالتالي، أسيرة علاقة من التبعية السياسية الطبقية التي تربطها بالبورجوازية المسيطرة، هي هي علاقة تمثيلها

السياسي الطائفي. هنا أيضاً أكتفي بإشارة، وأحيل من يهمه الأمر، للتحليل وتفاصيله، إلى دراسات أشرت إليها سابقاً.

وأعود إلى صيغة السؤال في سؤال مؤرخنا، لأتساءل، بدوري، عن سبب وقوع الفكر في عيب التركيب اللغوي. ذلك أن منطق هذا الاضطراب اللغوي ليس، في رأيي، لغوياً. فاضطراب العلاقة، في المنهج الظاهري، بين السياسي والاقتصادي، هو السبب في اضطراب اللغة، وليس العكس. إن منطق النظر المادي في المسألة الطائفية يقضي، أولاً، بتحديد هذه المسألة، في واقعها الحاضر، كمسألة سياسية، ويربط هذه المسألة، بالتالي، ثانياً، بالنظام السياسي لسيطرة البورجوازية اللبنانية الكولونيالية، ويردّها، ثالثاً، في تمفصلها على الاقتصادي، إلى بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية المسيطرة في البنية الاجتماعية اللبنانية الراهنة، في الشكل التاريخي المحدد الذي فيه يسيطر نمط الإنتاج الكولونيالي في هذه البنية على أنماط الإنتاج السابقة عليه، في تعايشها معه، والذي فيه يؤمّن إعادة إنتاجها، في سيطرته، بالذات، عليها، بفعل علاقة التبعية البنيوية التي تربطه بالإمبريالية، في وحدة النظام الرأسمالي العالمي وتفاوت تطوره البنيوي، ربطاً يلجمه عن إمكان القضاء عليها ـ أعني على تلك الأنماط ـ في الحركة نفسها من إعادة إنتاجه المتوسعة. الاختلاف، كما يرى القارىء، قائم في كل حلقة من حلقات هذا المنطق من النظر المادي، بينه وبين المنهج الظاهري.

5 ـ الطائفية وعلاقات ما قبل الرأسمالية

أما الجواب الذي يقترحه مؤرخنا، فله شكل سؤاله. يقول

ضاهر: «والجواب سنفتش عليه أيضاً في هذا النمط من الإنتاج وليس في المظاهر الطائفية السائدة، فنمط الإنتاج الرأسمالي الذي توضح بشكل كامل في المجتمعات الغربية كان الحصيلة التاريخية لتطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج المختلفة. وقد أقام ذلك النمط في بعض البلدان الأوروبية علاقات إنتاجية طبقية دون أن يعني ذلك أن هذه العلاقات واضحة وموحدة لجميع المجتمعات، فالبعض منها قد قطع نهائياً مع الأنماط السابقة على الرأسمالية، (...) لكن البعض الآخر، في داخل أوروبا بالذات، قد حافظ على العديد من الأنماط ما قبل الرأسمالية (...) واستمرت الطائفية أو التجزئة والدعوات الإقليمية تشكل ركائز ثابتة للتحرك في بلدان أوروبية عديدة. وهناك بعض النظريات التي تؤكد على مصلحة هذه الرأسمالية في إبقاء مثل تلك العلاقات السابقة على الرأسمالية حماية للاستغلال الرأسمالي نفسه (...).

فالتحليل المنهجي لتطور مجتمعاتنا المشرقية من الأنماط الإنتاجية السابقة على الرأسمالية إلى بعض الأشكال الرأسمالية، مع الحفاظ على العديد من الأشكال السابقة، يفسر فعلاً كيف بقيت تلك الأنماط قاعدة بنيوية فيها بعد ظهور التبادل الرأسمالي العالمي للسلع والإنتاج وقيام الاستغلال على قاعدة العمل المأجور؛ ففي هذا التطور التاريخي بالذات يكمن فهم تلك الظاهرات وليس بالعكس، لأن الانتقال من الملكية الجماعية للتصرف، والعائلات المقاطعجية المسيطرة، والنمط الزراعي المتخلف، والحرف الضعيفة المردود والمرتبطة بسوق الاستهلاك المحلي، والتجارة الضعيفة غير القادرة على المنافسة، كل هذه العلاقات لعبت دوراً أساسياً في ولادة دولة تقوم على قاعدة تلك العلاقات وترسخ الروابط العائلية والعشائرية السابقة (...)؛ فهذه الدولة لم تولد في صراع مع القديم بل في

أحضانه، وجاءت ولادتها من الخارج لتبقي على ذلك القديم وتدخل الطائفية في كل المجالات التي يظهر التطور الاجتماعي أن إدارة الدولة بحاجة إليها»،. إلى أن يقول: «**فالطائفية أو التنظيم الطائفي لم يحلّ محل التنظيم العائلي بل سكنه وعزز تماسكه على قاعدة سكن الأنماط السابقة للرأسمالية في الأنماط الرأسمالية وتدامجها معها. كذلك فالطائفية والطبقية لا تتعارضان بل تتدامجان عميقاً على قاعدة نمط الإنتاج المذكور**». (ملاحظة: أعدتُ قراءة النص مراراً، فلم أهتد إلى هذا النمط من الإنتاج المذكور). ثم يقول مؤرخنا: «**إن هذه القوى (الطائفية ـ الطبقية المسيطرة) في ظل النظام الطائفي ـ الطبقي منذ القائمقاميتين حتى اليوم ما زالت أسيرة أوضاع مشابهة. ونعود فنذكّر مجدداً أن المفتاح الرئيسي لهذا العامل** (أي عامل؟ الطائفي؟) **يجد تفسيره** (كذا) **في بقاء نمط إنتاج يسمح بمثل هذه المدلولات ولا يجوز التفتيش عن مفتاح فهم تلك المدلولات في أذهان القوى المنتجة الضعيفة التنظيم والوعي السياسي**...»[1].

كان من الممكن أن أختصر هذا الاقتباس إلى جملة أو جملتين، وكان من الممكن أن أتوسّع فيه أكثر. لكن الأهم يبقى، في الحالتين، إصرار مؤرخنا على ردّ الطائفية إلى علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية. وهذا ما لا يمكن القبول به، للأسباب التي ذكرتها. ثم إن تفسير الطائفية، بردها إلى هذه العلاقات، يجعل أمر فهمها، في واقعها الراهن، أمراً مستعصياً. فهي، كما يحددها مؤرخنا في نص سابق، أحد المعيقات السابقة على نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن الطبقات المسيطرة في البنية الاجتماعية الرأسمالية

(1) المصدر نفسه، ص 27 ـ 37.

تجد مصلحتها في الحفاظ على تلك العلاقات السابقة التي منها الطائفية. الخطوط العريضة لهذا التفسير الضاهري هي، بإيجاز، التالية:

1 ـ تجد الطائفية أساسها المادي في علاقات ما قبل الرأسمالية.

2 ـ حافظت الرأسمالية في لبنان، لأنها هامشية، على هذه العلاقات، لأن في الحفاظ عليها حفاظاً على مصالح الطبقات المسيطرة.

3 ـ الطائفية حاضرة في لبنان الرأسمالي بحضور تلك العلاقات السابقة التي هي فيه من معيقات تطوره الرأسمالي.

4 ـ الطائفية هي، إذن، في انتمائها نفسه إلى هذه العلاقات السابقة، واحد من هذه المعيقات.

لكن السؤال الذي يطرح في هذا المجال هو التالي: كيف يحافظ ما هو عائق لتطور الرأسمالية على مصالح الرأسمالية؟ أو قل، في صيغة أخرى: كيف تجد الرأسمالية مصلحة في إعاقة تطورها؟ قد يكون لهذا السؤال حضور ضمني في النص الضاهري، لكنه ليس مطروحاً فيه بوضوح. ولئن كان فيه مطروحاً، برغم ما نقول، فإن منطق النص، في سياقه الفكري العام، يقضي بأن يكون ما قبل الرأسمالي هو عائق التطور الرأسمالي، في هذا المجتمع من الرأسمالية الهامشية، وبأن يكون القضاء على هذا العائق هو تحرير لهذا التطور الرأسمالي. وفي هذا استعادة ضمنية لهيكل كلاسيكي ميكانيكي من التفسير هو هيكل تتابع أنماط الإنتاج في حركة التطور الاجتماعي. وفي ضوء هذا الهيكل، لا يمكن للطائفية إلّا أن تكون، في زمن الرأسمالية نفسه، من زمن سابق عليه وعليها هو، عند مؤرخنا، زمن نمط

الإنتاج الآسيوي[1]. والتناقض في المجتمع اللبناني الراهن هو

---

(1) في نصوص كثيرة من كتاب مسعود ضاهر إياه، تظهر هذه العلاقة البنيوية ـ إن جاز التعبير ـ بين الطائفية ونمط الانتاج الآسيوي، الذي عليه يقوم نظام الملل العثماني. فمؤرخنا يتكلم مثلاً، على: «... نمط العلاقات الطائفية السابقة القائمة على أساس نظام الملل العثماني» (ص 306)، أو على «... نظام الملل العثماني كنظام سياسي ـ طائفي رجعي متخلف...» (ص 318). ولعل النص الأوضح هو التالي: «... (إن) نظام الملل العثماني القائم على نمط الانتاج الآسيوي كان من الأسباب الأساسية لسقوط السلطة وتقسيم ولاياتها. إن نهاية النظام السياسي اللبناني الذي قام على أساس نظام الملل العثماني وورث عنه الكثير من سمات النمط الآسيوي للانتاج التي لا تزال سائدة حتى اليوم، لن تكون أفضل من نهاية النموذج الأم، أي السلطة نفسها. ولن يكون بإمكان أي نظام طائفي في لبنان أن يتلافى ذلك المصير إلا بتجاوز نظام الملل نفسه والانتقال إلى المرحلة العلمانية التي باتت مدخلاً حقيقياً لآفاق التطور السياسي الطبيعي للمجتمع اللبناني في محيطه العربي. وأما دلالات الحرب الأهلية الدائرة في لبنان فتؤكد كلها استحالة صمود أي نظام سياسي قائم على أساس نظام الملل العثماني السابق». (ص 320).

يستثير هذا النص عدداً من الملاحظات، أولاها هي أن النظام السياسي الطائفي اللبناني هو، في هذا النص، في واقعه الحاضر، إياه في ماضيه، وهو هو «الذي قام على أساس نظام الملل العثماني» القائم، بدوره، «على نمط الانتاج الآسيوي». علاقة التماثل هذه بين النظامين هي التي تسمح بتأريخ الطائفية. لا نجد في النص الظاهري أي محاولة لإظهار اختلاف بين النظامين، قد لا يكون له وجود بالنسبة إلى مؤرخنا. إذا كان الأمر كذلك، فالسؤال هو: ما علاقة هذا النظام السياسي اللبناني الطائفي بالرأسمالية؟ لعل الجواب الظاهري هو التالي: علاقته بها هي من قبيل علاقة ما قبل الرأسمالية بالرأسمالية، في حضورها فيها، بسبب من كون هذه هامشية. ثاني هذه الملاحظات هي أن نظام الملل العثماني موضوع، في النص الظاهري، من حيث هو نموذج للنظام السياسي اللبناني الراهن. طبيعي أن يكون الماضي، في هذا الفكر التاريخي، نموذجاً للحاضر، بسبب من تماثل الاثنين. وبسبب من هذا التماثل إياه بينهما، يجد الحاضر تفسيره في الماضي. أما ثالث هذه الملاحظات، فهي نتيجة مباشرة للثانية، وهي أن الخلط بين الماضي والحاضر

التناقض البسيط القائم بين الرأسمالية وما قبلها، أو بين ما هو فيه ـ أعني في هذا المجتمع ـ منها، وما هو فيه من سابق عليها.

لكن الطائفية، في واقعها الفعلي، ليست كذلك، وليس بمثل هذا المنطق من الفكر، ولا بمثل هذا الهيكل من التفسير تُفهم وتُفسر. إذا كانت الطائفية هي الشكل التاريخي المحدّد للنظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، فالتناقض الخاص بها، أو الذي به تُفسّر، ليس القائم بين الرأسمالية وما قبلها، ولا هو القائم بين قاعدة مادية رأسمالية ونظام سياسي متخلف عنها، بحكم انتمائه إلى علاقات ما قبل الرأسمالية ـ (من حيث هو، مثلاً، نظام موروث عن نظام الملل العثماني، أو من حيث هو نظام إقطاع سياسي) ولا هو القائم، كما في هذا التطبيق الميكانيكي لمبدأ التوافق، أو عدم التوافق، بين البناء الفوقي (السياسي والحقوقي والإيديولوجي)، والبناء التحتي الاقتصادي. فالتوافق، بالعكس، قائم في هذه البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية بين بنائها الفوقي وبنائها التحتي، أي بالتحديد، بين هذا النظام السياسي الطائفي وبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. هذا النظام السياسي هو، في عبارة أخرى، نظام البورجوازية الكولونيالية نفسه، وهو، في طابعه الطائفي، أساسي لديمومة السيطرة الطبقية للبورجوازية المسيطرة. وطابعه الطائفي هذا أساسي لوجوده كنظام بورجوازي. لكنه، في آن، معطّل لوجوده كنظام بورجوازي. أو قل إن الشكل الطائفي نفسه الذي هو أساسي لوجود النظام كنظام بورجوازي، هو نفسه الشكل

= قائم في أكثر من نص من هذا الكتاب. فذاك يقود إلى هذا، وهذا إلى ذاك باستمرار. ذلك أن الماضي يشهد على الحاضر ويؤيده، والعكس بالعكس. وكيف لا يكون الأمر بينهما على هذه الحالة، والعلاقة بينهما علاقة تماثل؟

الذي يعطّل وجوده، في وظيفته الطبقية، كنظام بورجوازي. التناقض، إذن، بنيوي، بمعنى أنه كامن في بنية النظام نفسه، بينه كنظام بورجوازي، وبينه كنظام طائفي. وهذا أساسي لذاك، والعكس بالعكس. لكن هذا يلغي ذاك، من حيث هو، بالضبط، أساسي له. والعكس بالعكس. هذا يعني، في تعبير آخر، أن الطائفية عائق لتطور الرأسمالية لا بما هي عائق سابق على الرأسمالية، بل بما هي، بالتحديد، عائق رأسمالي. إنها تعيق تطور الرأسمالية، من حيث هي أساسية لهذا التطور، كتطور كولونيالي، لا من حيث هي من خارج هذا التطور، أو ما قبله. هذا ما حاولت إثباته في دراسات عديدة سابقة. وهذا ما يجب فهمه بمنطق آخر من الفكر المادي، وبفهم آخر للفكر الماركسي مختلف عن الذي نجده، مثلاً، في النصوص الضاهرية.

سهلٌ هو النظر في المسألة الطائفية بمنطق الفكر الطائفي. أمثلةٌ عليه كانت الفصول السابقة، وكانت إثباتاً لعجز هذا النظر عن إصابة الواقع بمثل هذا المنطق من الفكر. فلقد ظلّ الواقع الملموس في واد، والفكر الناظر فيه في واد آخر، والإثنان لا يلتقيان في حقل المعرفة إلّا بتمويه للواقع ذاك بهذا الفكر. وما هذا التمويه بمعرفة، بل تضليل إيديولوجي في خدمة البورجوازية الكولونيالية المسيطرة. متّسقٌ هو الفكر الطائفي في منطقه، منغلقٌ عليه في فراغه: فلا ذرة فيه للإنتاج المادي ولا لعلاقاته، لا ذرة فيه للطبقات ولا للصراع بينها. فالطوائف تحتل فيه كامل الفضاء الاجتماعي، وهي فيه في زمن عقيم.

لكن الصعوبة تبدأ بالنظر في المسألة الطائفية بمنطق الفكر المادي. إغراءان يتجاذبان هذا الفكر: الأول هو الإنزلاق، باسم

الملموس، إلى مواقع الفكر الطائفي، بوعي أو بغير وعي، وفي الحالتين عن كسل. والثاني هو إلغاء الملموس، بردة فعل عليه، والتحصّن بالمجرد، في إلغاء الطوائف وتثبيت الطبقات، كأن بين هذه وتلك تنابذاً يقضي بألّا تكون الطوائف إلّا إذا لم تكن الطبقات، وبألّا تكون الطبقات إلّا إذا لم تكن الطوائف ـ (مع أن الطوائف هي، بالعكس، في تحليلنا المادي المتّسق، شكل تاريخي محدد من وجود الطبقات نفسها، والكادحة منها بوجه خاص، هو، بالضبط، وجودها الممارسي في علاقة تبعية سياسية طبقية تربطها بنقيضها الطبقي) ـ فإذا أراد الفكر أن يكون أميناً لماديته، فالأمانة هذه تقضي برفض الطوائف والانحياز إلى الطبقات. لكنه ينغلق، حينئذ، في منطقه هذا، كالآخر، على فراغ منطقه، في زمن عقيم، ويفقد بالتالي، طابعه المادي. وما كان زمن الفكر المادي المتّسق يوماً عقيماً، لأنه، بالضبط، زمن الواقع المادي الملموس. قد يخطىء ـ بالطبع ـ وهو، بالفعل، يخطىء، لأنه تاريخي. لكن، في اجتهاده أن يصيب الهدف، يخطىء، لا في إدارة الظهر له. فهل أصاب مؤرخنا الواقع المادي الملموس في محاولته فهم العلاقة بين الطائفي والطبقي؟

6 ـ في العلاقة بين «الطائفية والطبقية»

يستسهل مؤرخنا كثيراً أمر هذه العلاقة، فهي عنده، بكل بساطة، علاقة، لا بين نقيضين ـ على حد تعبيره ـ بل بين «وجهين لعملة واحدة». وتتكرر هذه العبارة مراراً في نصوصه، كأن لها وقع «إفتحْ يا سمسم». فهو، على سبيل المثال، يتكلم في أحد النصوص على ارتباط **«الطائفية بالطبقية لا كنقيضين. . بل**

كوجهين لعملة واحدة»[1]. وفي نص آخر يقول: **إن الطائفية** «**لم تكن شيئاً آخر غير الطبقية**»[2]، إن «**الطائفية والطبقية لا تتعارضان بل تتدامجان عميقاً على قاعدة نمط الإنتاج المذكور**»[3]. ومع أن هذا النمط من الإنتاج ليس، في النص، واضح الهوية، فأكثر الظن أنه نمط الإنتاج الآسيوي. ويقول أيضاً في نص آخر: «. . . **فالنظام السياسي المسيطر هو نظام طائفي ـ طبقي تبرز فيه الطائفية والطبقية كوجهين لعملة واحدة**»[4]. وفي مقال لاحق يقول: «**عند ممارسة السلطة في لبنان تتداخل الطائفية بالطبقية كما لو كانت (كذا) وجهين لعملة واحدة بحيث يصعب الفصل بينهما**»[5]. إذن، في هذه العبارة المتكررة يجد مؤرخنا الحل، بلا أي عناء. فالطائفية هي هي «الطبقية»: لا هذه تخفي تلك، ولا تلك هذه، لأن «العملة» واحدة، ولها وجهان.

ومع هذا، وبرغم سهولة الحل وبساطته، أعترف بعدم قدرتي على فهم تلك العبارة التي تطرح أكثر من سؤال، وتستنهض أكثر من مشكلة، وبها يزداد الغموض غموضاً ويتكاثر. ما معنى الطائفية؟ ما معنى الطبقية؟ فتشت في كتاب ضاهر فلم أجد عن هذين السؤالين جواباً، فاحترت في أمر فكر لا يحدد بدقة مفاهيمه. وكان عليّ أن أتأوّل النص، بأن أطرح عليه أسئلة أستفسره بها عن منطقه. ذلك أن المشكلي يكاد يكون فيه، دوماً، ضمنياً، وكأنه نصّ بلا سؤال. وفي هذا، أعني في غياب

---

(1) المصدر نفسه، ص 15.
(2) المصدر نفسه، ص 19.
(3) المصدر نفسه، ص 32.
(4) المصدر نفسه، ص 172 ـ 173.
(5) مجلة الطريق، العدد المذكور أعلاه، ص 96.

السؤال، السؤال. قد يكون ما قصد إليه مؤرخنا من إقامته التماثل، في عبارته تلك، بين «الطائفية والطبقية» هو تأكيده، ضد الفكر الطائفي وأتباعه، أن النظام الاجتماعي، أو السياسي، الطائفي هو نظام طبقي، وأن إلغاء الطبقات وإحلال الطوائف محلها، أمر يرفضه الواقع التاريخي والتحليل الاجتماعي. إنه، إذن، قول يريد به صاحبه نقد منطق الفكر الطائفي، بتأكيده الطابع الطبقي للمجتمع اللبناني، ولسيطرة القوى المسيطرة فيه. لكن، كيف يمكن تأكيد هذا الطابع الطبقي للمجتمع، والمجتمع هذا طائفي ـ بمعنى أنه يضم طوائف؟ وكيف يمكن تأكيد هذا الطابع إياه لسيطرة تلك القوى المسيطرة، والسيطرة هذه طائفية، وطائفية أيضاً هي هذه القوى؟ ببساطة، وبدون أي عناء، بتأكيد أن الطابع الطبقي هو هو الطابع الطائفي، والعكس بالعكس. بخط يربط «الطائفية» بـ«الطبقية»، يجد مؤرخنا الحل، كأنه سحري. وهنا تبدأ الصعوبات. فإذا كان القصد بـ«الطبقية» هو، كما يبدو، تقسيم المجتمع إلى طبقات، بحسب نمط الإنتاج المسيطر فيه، فالطائفية تعني، حينئذٍ، تقسيم المجتمع إلى طوائف، بالمعنى الذي رأيناه في الفصول السابقة، أي بالمعنى الذي يحدده منطق الفكر الطائفي. لكن، كيف يمكن أن تكون الطائفية، حينئذ، هي هي «الطبقية»؟ كيف تتدامج الاثنتان كأنهما وجهان من عملة واحدة؟ لا يستقيم مثل هذا القول إلّا بواحدة من إثنتين: إما أن تكون الطائفة طبقة، والطبقة طائفة، وإمّا أن تكون الطائفة نفسها متفاوتة طبقياً. الغلبة، في الحالة الأولى، هي، بوضوح، للمنطق الطائفي: ثمة طوائف مسيطرة، بمعنى أنها تحتل في البنية الاجتماعية موقع الطبقات المسيطرة؛ وطوائف أخرى خاضعة لها، بمعنى أنها تحتل في هذه البنية موقع الطبقات الكادحة. العلاقة بين هذين الطرفين هي علاقة سيطرة طائفية. وهي في آن، علاقة

سيطرة طبقية. فالطبقات المسيطرة هي طوائف مسيطرة، والطبقات الكادحة هي طوائف كادحة. وفي الطرفين صفاء طائفي يسمح باستبدال اللغة الطائفية بلغة طبقية ـ أو العكس بالعكس ـ دون أن يحدث هذا الاستبدال أي خلل في منطق التحليل. لكن هذا المنطق يتضمن إقراراً بأن الطوائف هي كيانات مستقلة قائمة بذاتها ـ وفي هذا انزلاق واضح إلى مواقع الفكر الطائفي. لا يكفي نعت تلك السيطرة بأنها طبقية، لنزع صفة الطائفية عنها، أو لتوفيق بين منطق التحليل الطائفي ومنطق التحليل الطبقي. فإمّا هذا، وإمّا ذاك، ولا بدّ من إقامة الحد المعرفي الفاصل بينهما. وهو، بالضبط، حدّ طبقي فاصل بين منطق الفكر البورجوازي ومنطق الفكر البروليتاري.

والطريف في الأمر، أن بإمكان القارىء أن يجد، بسهولة، في دراسة ضاهر نصوصاً تؤيد ذلك القول (بتماثل الطائفة والطبقة، أو بأن الطبقات المسيطرة هي طوائف مسيطرة، والطبقات الكادحة طوائف كادحة)، برغم محاولات هذا المؤرخ التحرر من منطق الفكر الطائفي، بل نقده. لكن بإمكان القارىء، أيضاً، أن يجد بالسهولة نفسها، نصوصاً أخرى مضادة لهذه، تدحض هذا القول وترفضه. من النصوص المؤيدة، هذا النص الذي يقول فيه مؤرخنا، في سياق كلامه على الدولة العثمانية، وعلى الطابع الطائفي للقوى الطبقية المسيطرة: «... **ويبقى الوجه الطائفي لقوى القمع وجهاً إسلامياً ينبع من ادعاء السلطان تمثيل المسلمين كافة، وادعاء السلطان لنفسه ألقاباً عديدة أبرزها «خادم الحرمين الشريفين»، و«خليفة المسلمين». لكن إسلامية تلك القوى القمعية لا تخفي طبقيتها كأداة للسيطرة الطبقية لكبار الملاكين الذين شكلوا قاعدة السيطرة الأساسية في السلطنة وولاياتها. فطائفية قوى القمع**

لا يمكن أن تستر وظيفتها الطبقية ودورها الاجتماعي»[1]. كأني بمؤرخنا يقول: لما كانت قوى القمع في الدولة العثمانية إسلامية، وكانت، في آن، طبقية مسيطرة، فإن الطائفية ليست شيئاً آخر غير الطبقية. وفي سياق كلامه على ما يسميه الاختلالات الطائفية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحتى الثقافية، التي أخذت تبرز «على سطح الإمارة «اللبنانية» (والمزدوجان، هنا، من ضاهر[2]) مع نهاية القرن الثامن عشر، يقول، في نص آخر: «... **تشكلت القوى المنتجة بأغلبيتها الكبرى من الفلاحين والحرفيين والتجار المسيحيين، بينما كانت القوى المسيطرة لا تزال إسلامية في الغالب (...) وتشكل هذه العلاقات الإنتاجية القاعدة الأساسية للصراع الاجتماعي بين القوى المسيطرة والقوى المسيطر عليها. هذا الصراع الذي يتجسّد مظهره السياسي ـ الطائفي في نهب القوى المسيطرة، وهي قوى إسلامية في الغالب، لقوى الإنتاج، وهي قوى مسيحية في الغالب. وكان من السهل أن ينحرف الصراع عن مجراه الاجتماعي ويتحول إلى صراع طائفي بضغط من هذه التركيبة السياسية ـ الطائفية المعقدة»**[3]. إن هذا المنطق الذي يصحّ على الماضي، يصحّ أيضاً على الحاضر. فربّ قائل يقول، بحسب المنطق نفسه: لما كانت القوى المسيطرة في

---

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 15.

(2) وضع هذين المزدوجين يتكرر في نصوص مؤرخنا، وهو يدلّ عنده على أن لبنان القرن الثامن أو التاسع عشر، ليس لبنان الانتداب ولا لبنان الاستقلال. ألا يوحي له هذا الاختلاف في مفهوم لبنان نفسه، باختلاف في فهم الطائفية، بينها في لبنان المقاطعة العثمانية، وبينها في لبنان الانتداب أو الاستقلال؟؟.

(3) المصدر نفسه، ص 209 ـ 210.

لبنان الراهن قوى مسيحية، وبالتحديد، مارونية، وقوى الإنتاج ـ بحسب الفهم الخاطىء لمؤرخنا، للقوى المنتجة التي تنحصر عنده في القوى العاملة ـ إسلامية، وبالتحديد شيعية، «**كان من السهل أن ينحرف الصراع، (في الحرب الأهلية الراهنة)، عن مجراه الاجتماعي ويتحول إلى صراع طائفي...**». هكذا يعيد التاريخ نفسه، ويتماثل الحاضر بالماضي، في تكراره له. هذا يعني، ببساطة، أن وجود الطوائف كطوائف، بالمعنى البورجوازي الذي تحدد سابقاً، هو السبب في انحراف الصراع عن مجراه الاجتماعي، وتحوّله إلى صراع طائفي.

لكن، هل الأمر بهذه السهولة التي يظنها ضاهر، وبهذا الوضوح الذي يفترضه في نصه؟ على انحراف أي صراع يتكلم؟ أليس لغياب تحديد هذا الصراع الذي ينحرف في نصه، دلالة؟ هل هو الصراع الطائفي؟ هل هو الطبقي؟ لعل الكلام يجري على الصراع الطبقي، إذا كان للكلام معنى. لكن ـ وهنا الصعوبة ـ، كيف يكون الصراع هذا طبقياً وهو، بالعكس، الطائفي، من حيث هو قائم بين قوى مسيطرة مسيحية، وقوى إسلامية هي الخاضعة لها؟ فإذا كان الطائفيّ، كما يقضي به منطق النص نفسه، كيف يصحّ الكلام حينئذ، بالنسبة إليه، على انحراف عن مجراه الاجتماعي، ومجراه هذا هو، بالضبط، طائفي؟ (بينما المجرى الاجتماعي للصراع، بعامة، هو، ضمنياً، في النص، طبقي). وكيف يصح الكلام على تحوّله إلى صراع طائفي، وهو هو كذلك، دونما حاجة إلى تحوّل؟ ثم لماذا لا يكون مجراه الطائفي ذاك هو مجراه الاجتماعي؟ ولماذا لا يكون مجراه الاجتماعي طائفياً؟ أليس للصراع الطائفي طابع اجتماعي؟

أعتقد أن هذا الاضطراب في الفكر هو نتيجة مباشرة للانزلاق إلى مواقع الفكر الطائفي، في إقامة التماثل، مثلاً، بين الطبقات والطوائف المسيطرة، من حيث أن هذه هي تلك، والعكس بالعكس، وأن الطائفية، بالتالي، هي هي «الطبقية». يؤكد ما أقول هذا النص: «**فالطائفية لم تكن "تشويهاً" للصراع الاجتماعي أو "حرفه" عن إطاره الصحيح بل مفجر أساسي (كذا) فيه بعد أن دخلت في عمق التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المسيطرة؛ فانتقال الكنيسة المارونية إلى هذه المرحلة في القرن التاسع عشر كان بفضل الملكية الكبيرة التي نالتها هذه الكنيسة ورهبانياتها خلال هذه المرحلة...**»[1] أو هذا النص أيضاً: «**في اعتقادنا أن رصد مئات الأمثلة على طائفية هذه المرحلة، وضعف الأتراك، وارتباط الموارنة بالفرنسيين والدروز بالانكليز لن يقدم إضافات علمية لتحليل هذه النماذج ما لم يتم ربطها بالبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي أفرزتها، أي بنمط الإنتاج الذي كان سائداً والعلاقات الإنتاجية التي كانت مسيطرة. فنمط الإنتاج المهيمن كان يسمح للطائفية بالحلول في قلب علاقات الإنتاج المسيطرة...**»[2]. ما معنى أن تحلّ الطائفية «في قلب علاقات الإنتاج»، أو أن تدخل «في عمق التركيبة الاقتصادية والاجتماعية»؟ إن علاقات الإنتاج، بحسب مفهومها الماركسي، هي علاقات تقوم، في سيرورة الإنتاج المادي، بين جماعات هي طبقات لأنها، بالدرجة الأولى، تحتل موقعاً واحداً في هذه

(1) المصدر نفسه، ص 18 ـ 19.
(2) المصدر نفسه، ص 426.

السيرورة هو الذي يتحدد بعلاقتها بوسائل الإنتاج. ثمة، إذن، طبقات هي مالكة وسائل الإنتاج ـ وهي، بالتالي، الطبقات المسيطرة ـ، وأخرى محرومة منها، لا تملك، بالعكس، من شروط الإنتاج سوى قوة عملها ـ وهي، بالتالي، الطبقات الكادحة. أن تحلّ الطائفية في قلب علاقات الإنتاج، أو أن تدخل في عمق التركيبة الاقتصادية يعني، ببساطة، في ضوء ما سبق، أن مالكي وسائل الإنتاج جميعاً، أو في غالبيتهم، هم من طائفة، أو من طوائف بعينها، هي الطائفة، أو الطوائف المسيطرة (كالطائفة المارونية، مثلاً، أو الطوائف المسيحية بعامة) ـ أو كالطوائف الإسلامية، لا فرق ـ، وأن المحرومين أو المعدمين الذين لا يملكون سوى قوة عملهم هم جميعاً، أو في غالبيتهم العظمى، من طائفة، أو من طوائف بعينها، هي الطائفة، أو الطوائف الكادحة. هكذا تستحيل الطائفية «طبقية»، و«الطبقية» طائفية، بفعل هذا المنهج من التفكير. بل بفعل هذا المنهج المدهش، يكفي أن يكون لمالكي وسائل الإنتاج، كما للمحرومين منها، إنتماء طائفي، حتى لو لم يكن هذا الانتماء واحداً، صافياً، حتى تكون الطائفية هي هي «الطبقية». ولعل هذا هو المعنى الغالب في النصوص الضاهرية، كما في هذا النص، مثلاً: «**لم يكن انتقال الكنيسة المارونية الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي (...) انتقالاً طائفياً بل كان انتقالاً طبقياً بالذات، فليست جماهير المؤمنين المسيحيين الموارنة هي التي انتقلت إلى السيطرة والتصدي للمقاطعجيين الدروز والشيعة والسنة وغيرهم، بل فئات الإكليروس الأعلى والمقاطعجيون الموارنة هي التي انتقلت إلى هذا الدور ضد المقاطعجيين المسلمين على اختلاف طوائفهم، وضد جماهير القوى**

المنتجة من كل الطوائف، وبشكل خاص جماهير الفلاحين والرعاة الموارنة، فالطائفية في هذا المجال لم تكن شيئاً آخر غير الطبقية»[1].

أهمّ من الجملة الأخيرة هذه ومن حكمها القاطع، منطق الوصول إليها وإليه. والمنطق هذا ليس في النص سوى منطق الانتماء الطائفي المتعدد للمقاطعجيين، موارنة ومسلمين، ومنطق الانتماء الطائفي المتعدد أيضاً للفلاحين، موارنة ومسلمين. وهذا يقودنا إلى الحالة الثانية التي قد يستقيم فيها قول إن الطائفية هي هي «الطبقية».

رأينا أن الغلبة، في الحالة الأولى، هي للمنطق الطائفي، في إقامة التماثل بين الطائفة والطبقة، وإحلال الواحدة، بالتالي، محل الأخرى، والعكس بالعكس. ولقد استشهدنا بنصوص من مؤرخنا قد تذهب في منحى هذا القول. لكننا، برغم هذه النصوص وتأويلها الممكن هذا، قد نظلم مؤرخنا بإلقاء مثل هذه التهمة عليه. فها هو يؤكد، بوضوح وصراحة تامين، أن «**الطائفة ليست طبقة ولا يمكن أن تصبح كذلك**»[2]. ويكرر هذا التأكيد: «**لكن الطوائف ليست طبقات ولن تكون كذلك**»[3]. فإذا لم تكن الطائفة طبقة، فما هي إذن؟ هاكم تعريفها الضاهري: «... **الطائفة تكتل بشري جرى تجميعه تاريخياً ويمتاز بسمات خاصة في إطار التركيبة الطوائفية اللبنانية**»[4]. لعلها المرة الوحيدة التي يحدد فيها ضاهر الطائفة. لكن هذا التحديد، أو التعريف، هو،

(1) المصدر نفسه، ص 19.
(2) مجلة الطريق، العدد إياه، ص 101.
(3) المصدر نفسه، ص 104.
(4) المصدر نفسه، ص 104.

للأسف، في كل كلمة منه، غامض، غامض، غامض. ما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا التكتل البشري الذي هو الطائفة؟ هل هو أساس ديني؟ ثقافي؟ إثني؟ سياسي؟ اقتصادي؟ قومي؟ لغوي؟ وكيف تجمّع هذا التكتل؟ ومن جمّعه؟ وما هي هذه السمات الخاصة التي يمتاز بها؟ ثم ما هي هذه «التركيبة» الطوائفية؟ ولماذا نعتها بالطوائفية، في اشتقاق من الجمع، بدلاً من نعتها بالطائفية، في اشتقاق من المفرد؟ والمأخذ ليس، بالطبع، فقط، لغوياً، بل هو مأخذ على غموض الفكر في تحديد الطائفي. وما هذا الاضطراب في اشتقاق النعت، بين الطوائفي والطائفي، سوى نتيجة مباشرة لهذا الغموض الذي قد عمّت آثاره، لا سيما في الآونة الأخيرة، في كتابات يومية ذات انتماءات إيديولوجية وسياسية مختلفة. ثم هل «التركيبة» التي يجري عليها الكلام في التعريف الضاهري هي «تركيبة» سياسية؟ فإذا كانت كذلك، وأكثر الظن أنها ليست كذلك، وجب تحديد الطائفية بأنها نظام سياسي، ووجب تحديد الطائفة في ارتباطها بهذا النظام، وبالتالي، في وجودها السياسي المؤسسي القائم، ليس بذاته، بل بالدولة. وما أظن هذا متّسقاً مع التعريف السابق. هل «التركيبة» تلك هي اجتماعية؟ اقتصادية؟ فإذا كانت كذلك، انزلق الفكر القائل بها إلى مواقع الفكر الطائفي، على الوجه الذي تبيّن في الفصول السابقة، لا سيما في تعريف لبنان بأنه «بلد تعايش طائفي»، وبأن الطوائف المجتمعة فيه، في «تركيبته»، أو «تركيبتها» هذه، هي قائمة بذاتها، لا بالدولة. هكذا نرى أن التعريف الضاهري للطائفة يعيدنا، بغموضه الساطع، إلى منطلق النظر في المسألة الطائفية، وضرورة تحديد منهج الفكر في معالجتها.

والغلبة، في الحالة الثانية التي قد يستقيم فيها قول إن الطائفية

هي هي «الطبقية»، هي أيضاً للمنطق الطائفي. فالطائفة، في هذه الحالة، متفاوتة طبقياً، كما أن الطبقات، بالمقابل، «**تضم شرائح اجتماعية من كل الطوائف**»[1]. ولا يستقيم مثل هذا القول، (شرائح من طوائف)، بدوره، إلّا بتحديد ضمني للطوائف بأنها كيانات مستقلة متماسكة بذاتها. أو قل، بالأحرى، إنه لا يستقيم إلّا بانزلاق ضمني إلى مثل هذا التحديد الشائع بشيوع الإيديولوجية البورجوازية الطائفية المسيطرة. ومنطق الفكر، في هذه الحالة، هو منطق التوفيق المستحيل بين منطقين نقيضين: منطق التحليل الطائفي ومنطق التحليل الطبقي. والتناقض بينهما، كما سبق القول، تناقض معرفي طبقي. ذلك أن الأول هو منطق الفكر البورجوازي، والثاني الذي هو منطق الفكر المادي، هو هو منطق فكر الطبقة العاملة. ولقد أثبتنا في الفصول السابقة، لا سيما في الفصل الثالث، إستحالة التوفيق بين هذين المنطقين من التحليل. فالانقسام، أو قل للدقة، التصنيف الطائفي للمجتمع يبقى الأقوى، به يصطدم التحليل دوماً، اصطدامه بـ«حواجز عمودية» ـ على حد تعبير بسام الهاشم وناصيف نصّار ـ، فيستعيد، حينئذ، المنطق الطائفي غلبته التي لم يفقدها لحظة واحدة، وتتعدد الطبقة الواحدة بتعدد طوائفها، ويصير الكلام، مثلاً، على مقاطعجيين موارنة، أو مسيحيين بعامة، وعلى مقاطعجيين دروز أو سنة أو شيعة، أو مسلمين بعامة، كلاماً مقبولاً، بل ضرورياً بضرورة ذلك المنطق. كالكلام على بورجوازية مارونية وأخرى شيعية أو درزية أو سنّية. ويصح على

---

(1) المصدر نفسه، ص 104.

الطبقة العاملة أيضاً ما يصحّ على البورجوازية من تعدد طبقي ضروري بضرورة التعدد الطائفي. هكذا تتأكد، حتى في اللغة ومفرداتها، غلبة المنطق الطائفي في محاولة التوفيق هذه، بينه وبين منطق التحليل الطبقي. ولا معنى لمثل هذا التحليل في إطار هذه الغلبة، ولا مكان له فيه، ولا، بالتالي، لربط الطائفية بنمط الإنتاج إلّا بقول هو أقرب إلى السحر اللفظي منه إلى الفكر العقلي، يؤكد وحدة التماثل بين الطائفية و«الطبقية»، ويجد الحل، في تحديد العلاقة بينهما، في أن الأولى التي لا نعلم ما هي، ليست سوى الثانية التي لا نعلم ما هي. فالإيجاب حصيلة السلبين. هذا ما تقوله الديالكتيكية.

وتبقى المشكلة قائمة، برغم هذا الحل السحري. بل هي تزداد به، بالعكس، غموضاً على غموض. أعترف، مرة أخرى، بأنني أجد صعوبة بالغة في فهم هذه المعادلة التي يقيمها مؤرخنا بين الطائفية و«الطبقية». لعل المقصود، بكل بساطة، أن الطوائف موجودة، وأن الطبقات موجودة، وأن في الطوائف طبقات ـ أو شرائح منها ـ، وفي الطبقات طوائف، أو شرائح منها. لذا وجبت المعادلة بين الاثنتين. فإذا كان الأمر كذلك، فالغموض هو إياه.

7 ـ الطائفية والدين

ثم إن أمر اللغة، عند مؤرخنا، ـ وهو هو أمر الفكر المفهومي ـ أمرٌ محيرٌ. فاستخدامه المفاهيم يكاد، لعدم دقته، يُفقدها معناها. وهي، أصلاً، عنده، غير محددة. يقول مثلاً:

«. . .**تحاول الطائفية نقل الصراع عن الأرض، مجال الاستغلال والسيطرة، إلى السماء**»[1]، فتأخذ الطائفية إذاك، في هذا النص معنى الدين، وتحتل موقعه. وتأخذ هذا المعنى في نصوص أخرى كثيرة من الكتاب إياه، كما في قول مؤرخنا، مثلاً: «**وهكذا جرى التزاوج الطائفي الواضح بين طائفية السلطة المركزية العثمانية وطائفية القوى السياسية المحلية داخل المقاطعات اللبنانية**»[2]. أو في قوله: «. . . **فهذه القبائل كانت سنّية الطائفية**. . .»[3] ـ بدلاً من قوله مثلاً، إنها كانت سنّية المذهب ـ، أو في قوله، في سياق كلامه على هذه القبائل العربية الإسلامية إياها: «**وقد اعتنق قسم منها (. . .) الطائفية الدرزية**. . .»[4]، والمقصود هو اعتناقها المذهب الدرزي. وفي مكان آخر من كتابه، يقول أيضاً: «. . . **إن ضعف الدولة العثمانية وهزيمتها أمام «الحلف الأوروبي المقدس» الذي تتزعمه البابوية أثارا خوف الأرثوذكس، في الشرق كما في البلقان، من أن تمتد إليهم يد البابوية بالكثلكة، أي من المشروع السياسي ـ الطائفي الرامي إلى توحيد الكنائس المسيحية بالقوة تحت سيطرة البابوية**»[5]. لكن الأصح، بحسب سياق الكلام نفسه، تحديد هذا المشروع السياسي بأنه ديني، لا بأنه طائفي. وفي مكان آخر من كتابه يقول مؤرخنا: «. . . **فانتخاب البطريرك الماروني وتثبيته تحول من قضية طائفية، يرفض فيها عدد كبير من**

(1) «الجذور التاريخية. . .»، ص 14.
(2) المصدر نفسه، ص 101.
(3) المصدر نفسه، ص 101.
(4) المصدر نفسه، ص 102.
(5) المصدر نفسه، ص 117.

أبناء الطائفة دينيين ومدنيين، الاعتراف به، إلى قضية سياسية...»[1]. بينما يفرض منطق النص نفسه تحديد هذه القضية بأنها قضية دينية، وليست طائفية.

أقول هذا، وأعلم أن مؤرخنا يرفض أن تكون الطائفية «انتماء دينياً». فهو، في نص لاحق، يقول: «**فالطائفية ليست انتماء دينياً عادياً كما عرفتها بعض المجتمعات بل سياسة مبرمجة تعتمدها الطبقات المسيطرة لديمومة سيطرتها الطبقية على حساب الدين والثقافة والحضارة والإنسان كإنسان»**[2]. لست مسؤولاً عن هذا التناقض بين النصوص. المسؤول صاحبها. وقد أكون مخطئاً في القول بوجود هذا التناقض، فمؤرخنا يكتفي بنفي أن تكون الطائفية «انتماءً دينياً عادياً». فلربما كانت، إذن، إنتماءً دينياً غير عادي، أو خارقاً. فلو كانت ما أقول، بحسب المنطق الضمني للنص، في بنائه اللغوي نفسه، وبدون افتراء عليه، فإن التناقض ذاك، حينئذ، يزول؛ ويبقى الغموض إياه، تبقى المشكلة إياها.

8 ـ الفكر المادي والمسألة الطائفية

والمشكلة، بوضوح، هي التالية: هل يمكن النظر في المسألة الطائفية في ضوء منهج التحليل الطبقي؟ هل بإمكان الفكر المادي أن ينتج، بأدواته المفهومية النظرية الخاصة، معرفة ملموسة بواقع ملموس هو، بالتحديد، واقع ما اصطلح على تسميته، في لبنان، الطائفية؟ لا سبيل، في إنتاج هذه المعرفة، إلى توفيق بين هذا

(1) المصدر نفسه، ص 123.
(2) مجلة الطريق، العدد المذكور أعلاه، ص 97.

الفكر ونقيضه البورجوازي المسيطر في سيطرة شكله الطائفي. لا سبيل إلى مصالحة بينهما. سبيل إنتاج هذه المعرفة واحد، هو نقض جذري صارم لهذا الفكر المسيطر، يبدأ بإقامة الحد المعرفي الفاصل بينه وبين الفكر المادي، في حقل المسألة الطائفية، بالتحديد. ولعل الخطأ الأساسي الذي وقع فيه معظم أتباع هذا الفكر المادي من الذين عالجوا هذه المسألة هو عدم إقامة هذا الحد في حقل هذه المسألة، فالتبس الأمر، واختلطت منطلقات هذا الفكر بمنطلقات نقيضه الطائفي، فتعطّل النقض.

والنقض يبدأ بتحديد للطائفة، ومن ثم، للطائفية. إمّا أن تكون الطائفة، كما هي في الفكر البورجوازي، كياناً مستقلاً قائماً بذاته. وإمّا أن تكون علاقة سياسية محدّدة بنظام سياسي محدد، كما هي في الفكر المادي. وعلى الفكر أن يحافظ على اتّساقه بذاته، من منطلقاته إلى استخلاصاته، في سيرورة إنتاجه المعرفة. ولجميع الأسباب التي ذكرتُ، لا مفرّ من تحديد الطائفية، بفكر مادي، وبمنهج من التحليل الطبقي، بأنها الشكل التاريخي المحدد من النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، في إطار علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية. هل هذا يعني أن «الطائفية» خاصة بهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية (أي الرأسمالية التبعية)، دون غيرها من البنى الاجتماعية السابقة عليها؟ الجواب هو، **بالمطلق**، نعم. لكن، بالمعنى الذي **أحدّه** لمفهوم «الطائفية» هنا، لا بالمعنى الشائع ـ وهو غامض، ضبابي، غير محدد بدقة ـ الذي هو معناها في مفهومها البورجوازي. طبيعي جداً، بل بدهي أن تكون «الطائفية» خاصة بالرأسمالية التبعية دون غيرها، إذا كانت، كما

أحددها، **النظام السياسي لسيطرة البورجوازية**. كيف يمكن أن يكون هذا النظام السياسي البورجوازي قائماً في البنى السابقة على وجود البورجوازية نفسها كطبقة مسيطرة؟ لقد ورثنا مفهوم «الطائفية» عن الإيديولوجية البورجوازية، ولم نخضعه للنقض. من هنا أتت دهشة الذين أنكروا عليّ القول بضرورة ردّ «الطائفية» إلى بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، من حيث هي النظام السياسي البورجوازي الخاص بهذه البنية من العلاقات، الملائم لها. ذلك أن الطائفية هذه ليس لها المعنى الشائع ذاك الذي به يفهمونها بالوراثة. لذا وجب النقض بإقامة ذلك الحد المعرفي الفاصل في فهم «الطائفية»، بين فكر البورجوازية، ونقيضه الطبقي. وأعود فأطرح هذا السؤال: هل يعني ما قلت أن البنى الاجتماعية السابقة على الرأسمالية، كما في لبنان في القرن التاسع عشر، أو ما قبله، لم تعرف «الطائفية»؟ مثلاً في فتنة 1860؟

أقول: إن «الطائفية» ـ أو ما يسمى كذلك في لغة باتت تفتقد الحد الأدنى من الدقة ـ هي في تلك البنى غيرها في البنية الاجتماعية الكولونيالية. والأساس المادي لهذا **الاختلاف** هو، بالتحديد، اختلاف هذه عن تلك. لقد آن للمفكر، إذا أراد، بالفعل، أن ينتج معرفة، وأن يكون، بالتالي، فكراً مادّياً متّسقاً، أن يشير إلى واقعين تاريخيين مختلفين، بمفهومين مختلفين، أو أن يميّز، على الأقل، بين معنيين (أو مضمونين) من المفهوم الواحد (كمفهوم «الطائفية»)، مختلفين باختلاف هذين الواقعين اللذين يشير إليهما.

9 ـ في تاريخ الطائفية

يبقى سؤال آخر لا بد من طرحه: هل يتضمّن ما قلتُ إلغاءً للتاريخ؟ لكل ظاهرة تاريخها. فلماذا لا يكون «للطائفية» أيضاً تاريخ هو الذي حاول ضاهر، وغيره، أن ينظر فيه؟ أقول: أهمّ ما في هذا الوجه من الموضوع هو تحديد السؤال التاريخي، وتحديد كيفية طرحه، أو الشكل الذي فيه يُطرح.

لا معنى للكلام على تاريخ للطائفية إذا لم تكن الطائفية محددة بدقة. فإذا تحدّدت بأنها، في واقعها الراهن، النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، كان تاريخها، حينئذ، تاريخ هذا النظام بالذات. ومن الضروري التمييز، في هذا المجال، بين تاريخ هذا النظام وتاريخ تكوّنه. فهذا غير ذاك، وذاك غير هذا، ولا ينتمي الواحد منهما إلى زمن الآخر، بل لكل منهما زمنه. في الواقع التاريخي التجريبي، ليس من فاصل قاطع، باليوم أو بالحدث، بين الاثنين. كأن نقول، مثلاً، إن الأول يبتدئ بهذا اليوم، أو ذاك، وبهذا الحدث أو ذاك، بينما يبتدىء الثاني بيوم آخر وبحدث آخر. وقد يتداخل التاريخان وزمانهما، بل وقد يمرّ الانتقال من الواحد إلى الآخر بمرحلة قد تطول وقد تقصر، بحسب الشروط المحددة. ومع هذا، وبرغم صعوبة الفصل التجريبي في الواقع التاريخي الملموس بين الاثنين، لا بد من التمييز بينهما. والتمييز هذا معرفي لأنه مادي. وهو، لهذا، ضروري بضرورة المعرفة وطابعها المادي. إذن، في ضوء ما سبق أقول: لعل سنة 1926، التي وضع فيها الدستور اللبناني في عهد الانتداب، هي العلامة التي يُستَدلّ بها على بداية تاريخ ذاك النظام، في قيامه نظاماً طائفياً لسيطرة

البورجوازية. ولعل سنة 1943 التي استقلّ فيها لبنان سياسياً، بقيادة هذه البورجوازية، هو هذه العلامة. ولكل من هذين الاتجاهين في تحديد بداية لتاريخ النظام السياسي البورجوازي كنظام طائفي، حججه ومبرّراته. ولن أدخل الآن في تفاصيل هذا. لكن ما أريد تأكيده هو التالي: لئن كان الانتداب الفرنسي قد أرسى لهذا النظام، بدستور 1926، قاعدته (الطائفية) الأساسية، فإن البورجوازية اللبنانية هي التي استكملت بناء هذا النظام وعزّزته، على امتداد ربع قرن من الاستقلال على الأقل ـ من 1943 إلى 1967 ـ، بإقامتها للطوائف مؤسسات تربطها بالدولة ربطاً يؤمّن لها استقلاليتها. هذا يعني، كما بيّنت سابقاً، باستفاضة، أن الوجود المؤسسي للطوائف، الذي هو هو وجودها في ارتباطها التبعي بالدولة، هو الذي يؤمّن لها استقلالاً عن الدولة به تظهر، وفيه أيضاً تظهر كأنها قائمة بذاتها. أو قل، في تعبير آخر، إن الطوائف ليست، في وجودها المؤسسي نفسه، قائمة بذاتها إلّا لأنها قائمة بالدولة. ووجودها هذا هو، بالضبط، وليد ذاك النظام السياسي، ونتاجه التاريخي. لهذا كان تاريخ الطائفية تاريخ هذا النظام بالذات، وهو، أيضاً، تاريخ الممارسات الطبقية، السياسية والإيديولوجية، للبورجوازية المسيطرة، في هدف تأبيد نظام سيطرتها الطبقية هذا. لكن هذا التاريخ نفسه، تاريخ هذا النظام وهذه الممارسات، لا يمكن فصله، في حركته الداخلية، عن **تاريخ مضاد** هو، بالتحديد، تاريخ الصراع الطبقي ضد هذا النظام الطبقي البورجوازي، وضد هذه الممارسات الطبقية البورجوازية. وما علاقة التناقض هذه، في تاريخ الطائفية هذا، بين تاريخ بورجوازي وتاريخ مضاد، سوى علاقة التناقض نفسها، في تاريخ الصراع الطبقي في البنية الاجتماعية الكولونيالية

اللبنانية، بين البورجوازية المسيطرة بنظامها الطائفي ـ (الذي هو نظام سيطرتها الطبقية) ـ، وممارساتها الطائفية ـ (التي هي ممارساتها الطبقية) ـ، وبين الطبقات الكادحة (الطبقة العاملة وحلفائها)، سواء في مناهضتها، في ممارساتها الطبقية، لذاك النظام، أو في خضوعها له. إن تاريخ الطائفية، إذن، هو تاريخ هذه العلاقة من التناقض الطبقي، في تطور أشكالها. ليس غريباً، بالتالي، أن يقود النظر في تاريخ الطائفية، بما هو تاريخ نظام سياسي بورجوازي وتاريخ ممارسات طبقية بورجوازية، إلى النظر في تاريخ الصراع الطبقي ضدها، بما هو تاريخ صراع ضد هذا النظام وتاريخ صراع ضد هذه الممارسات. بل ضروري، بالعكس، أن يكون تاريخ الطائفية هذا تاريخاً وتاريخاً مضاداً، في آن. ذلك أنه هو هو تاريخ الصراع الطبقي، وتاريخ أشكال هذا الصراع وأدواته في البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية. وهو ـ لأنه كذلك ـ تاريخ حركة التناقض فيه بين البورجوازية والطبقة العاملة، أو قل بين الطبقات المسيطرة في هذه البنية، والطبقات الكادحة فيها. بل إنه تاريخ **متناقض**. ذلك أنه، من موقع نظر البورجوازية المسيطرة، غيره من موقع نظر الطبقة العاملة. ربما كان، في الحالة الأولى، كما قلتُ، تاريخ نظام ومؤسسات. بل ربما كان أيضاً تاريخ طوائف. وهو ـ لأنه كذلك ـ تاريخ ينكفىء إلى ما قبل البنية الكولونيالية، ليكون فيها امتداداً لما قبلها، في تماثل الحاضر بالماضي، دون تمييز؛ أعني في تغييب ضروري لتأبيد النظام البورجوازي القائم، هو تغييب لعلاقة السيطرة الطبقية الخاصة بالبورجوازية الكولونيالية، ولنظام هذه السيطرة الذي يجد في تجدد علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية (العلاقة الكولونيالية)، شرط تجدده. أما في الحالة الثانية، أي في موقع نظر الطبقة

العاملة، فهو، بالضرورة، تاريخ الصراع الطبقي ضد ذلك النظام ومؤسساته، أي، بوضوح، ضد الطوائف وضد النظام البورجوازي لوجودها المؤسسي، الذي هو هو النظام السياسي للسيطرة البورجوازية. هذا هو، بالضبط، تاريخ الطائفية. ولا تاريخ آخر لها، إلّا في وهم الإيديولوجية البورجوازية المسيطرة.

أما تاريخ تكوّنها، فهو هو تاريخ تكوّن ذلك النظام السياسي البورجوازي ولا يمكن، بالطبع، فصل هذا التاريخ عن تاريخ تكوّن البنية الاجتماعية اللبنانية كبنية كولونيالية. ففي هذه البنية قام ذلك النظام كنظام طائفي، وبتكوّنها تكوّن. وحركة هذا التكوّن حركة معقّدة، من حيث هي حركة تفكك للبنية الاجتماعية السابقة ـ ولنقل إنها البنية الإقطاعية ـ، وحركة انبناء للبنية الرأسمالية الجديدة. والحركتان هاتان مترابطتان في حركة واحدة معقدة تتحدد فيها كل منهما بالأخرى، وتحددها، والعكس بالعكس. فتفكك البنية الإقطاعية مشروط بتكوّن العلاقات الرأسمالية الجديدة التي تجد في تفكك البنية السابقة شرط تكوّنها. إلى شروط هذه الحركة التاريخية المعقدة الواحدة، من حيث هي حركة تفكك القديم وتكوّن الجديد، يردّنا السؤال التاريخي الخاص بالمسألة الطائفية. والسؤال هذا هو التالي: ما هي الشروط التاريخية المحددة التي فيها تكوّن النظام السياسي البورجوازي في لبنان كنظام طائفي؟ ولعل من الحكمة أن نطرح قبل هذا السؤال سؤالاً آخر يتضمنه، هو التالي: لماذا أتى النظام السياسي البورجوازي في لبنان نظاماً طائفياً؟ إنه سؤال وسط بين البنيوي والتاريخي، إن جاز التعبير. أما الجواب فهو التالي: لقد أتى طائفياً لأنه تكوّن في شروط تاريخية محددة هي التي فيها يجد تفسيره. من هنا كان السؤال التاريخي في هذا الشكل: ما هي هذه الشروط التي تفسّر

تكوّن النظام البورجوازي ذاك في شكله الطائفي هذا؟ أما مبدأ هذا التفسير فهو، في نهاية التحليل، دخول الرأسمالية في لبنان في طور أزمتها، بدخولها في طور تكوّنها، لأنها بدأت تتكوّن فيه في طور أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي، بانتقاله إلى تطوره الإمبريالي. هكذا نجد، إذن، أزمة التطور الإمبريالي لنمط الإنتاج الرأسمالي في أساس تكوّن النظام السياسي البورجوازي كنظام طائفي. هكذا تظهر، في التفسير المادي، علاقة الارتباط العضوي بين الطائفية والإمبريالية، في تكوّن البنية الاجتماعية اللبنانية كبنية كولونيالية. إن تاريخ تكوّن الطائفية، كما نفهمه في أفقه المبيّن أعلاه، يعود، إذن، في بداياته، إلى أواسط القرن التاسع عشر ـ ولا أقول إلى حدث ما، أو إلى مجموعة من الأحداث، كأحداث 1860؛ بل إلى بنية تتكوّن ـ، أي، بالتحديد، إلى بدايات تكوّن علاقات الإنتاج الرأسمالية، في ظل تغلغل الرساميل الإمبريالية، وتفكك العلاقات الإقطاعية، في شكل تاريخي نسبيّ محدد، وتصدّع الدولة العثمانية. والرجوع بذاك التاريخ إلى ما قبل تكوّن هذه العلاقات من الإنتاج، دون تمييز لما بين الأزمنة الاجتماعية هذه كلها من اختلاف، لا يقود سوى إلى مزيد من الغموض في معالجة المسألة الطائفية، لا سيما في طرح السؤال التاريخي الخاص بها.

10 ـ في العلاقة بين الطائفية وعلاقات الإنتاج

ما أردت سوى أن أوضح السؤال وأحدد كيفية طرحه. لن أدخل، إذن، في معالجة تاريخية ليس هنا مكانها، ولست مؤهّلاً لها. أردتُ، بالدرجة الأولى، أن أعالج قضية منهجية هي، الآن،

الأساس. وهي الأساس، كذلك، في توضيح العلاقة بين الطائفية وعلاقات الإنتاج المادي. ما قيل في هذه العلاقة، (من حلول الطائفية في قلب علاقات الإنتاج المسيطرة)، لا نجده في كتابات مسعود ضاهر فقط، بل في كتابات أخرى يلتقي أصحابها معه في قولهم، مثلاً: «**إن الولاءات العائلية والطائفية هي جزء من علاقات الإنتاج**»[1]، أو في قولهم: «**إننا نعيش لحظة تاريخية قلقة بين الانشطار العمودي والانقسام الأفقي. والسؤال الذي يجب أن يطرح هو: أيهما الأصح، الحديث عن تفاوت طائفي ضمن الطبقات، أم عن تكوين طبقي يخترق التشكيلات العائلية والطائفية؟**»[2]. لقد رأينا أن الكلام على تفاوت طائفي ضمن الطبقات، أو على تفاوت طبقي ضمن الطوائف ـ إن جاز التعبير ـ، يندرج، موضوعياً، في منطق التوفيق المستحيل بين منهج التحليل الطائفي ومنهج التحليل الطبقي. فلا توفيق ممكناً بين القول بانشطار عمودي للمجتمع هو انشطار طائفي، والقول بانقسام أفقي هو انقسام طبقي. فالغلبة تعود، في نهاية التحليل، إلى الأول من هذين القولين، وبالتالي، إلى منهج التحليل الطائفي. أما منهج التحليل الطبقي، فمقاربته موضوع الطائفية مختلفة باختلاف أدواتها المفهومية. هل يصحّ الكلام على **انشطار عمودي** للمجتمع، إذا صحّ القول، مثلاً، بأن الطائفة علاقة سياسية؟ ألا يستلزم الكلام على مثل هذا الانشطار تحديد الطائفة بأنها، بالعكس، كيان قائم بذاته؟ فإذا كانت كذلك، وكان انشطار المجتمع، بالتالي،

(1) فواز طرابلسي، الماركسية وبعض قضايانا العربية، منشورات بيروت المساء، بيروت، 1985، ص 29.
(2) المصدر نفسه، ص 30.

عمودياً، كيف يستقيم الكلام، بعد هذا، على انقسام أفقي للمجتمع يفترض، بالضرورة، بنية محددة هي بنية طبقية لا طائفية؟ مثل هذا الكلام لا يستقيم إلّا إذا كانت الطائفة، كما تحددت سابقاً، علاقة سياسية تحددها حركة معينة من الصراع الطبقي، تجري في شكل تاريخي محدد. لن أستفيض، ثانية، في تحليل ما سبق تحليله. لذا أعود إلى تلك العلاقة التي يقيمها البعض بين الطائفية وعلاقات الإنتاج لأقول، في شكل قاطع، بل في شكل مباشر فقّ: لا معنى لتلك الأقوال التي تُدخل الطائفية في عمق علاقات الإنتاج، أو تجعلها جزءاً منها. ولتلطيف هذا الحكم أقول: إن كان لمثل هذه الأقوال من معنى، فواحدٌ: هو أنها نتيجة غموض الفكر في تحديد مفهوم الطائفية، وفي تحديد مفهوم علاقات الإنتاج، وأنها، أيضاً، نتيجة الخلط، في تحديد هذين المفهومين، بين السياسي والاقتصادي، وعدم التمييز **النظري** بينهما. فالكلام على علاقات الإنتاج هو، بدقة، كلام على **المفهوم النظري للاقتصادي**، بما هو علاقات تقوم، موضوعياً، بين البشر، في مجرى إنتاجهم حياتهم المادية، يتوزعون فيها **طبقات**، بحسب **موقعهم الفعلي** من وسائل الإنتاج. فهم، إذن، في هذا المفهوم النظري للاقتصادي وعلى هذا المستوى من البناء الاجتماعي، الذي هو أيضاً مستوى **نظري**، وبالتالي، معرفي، أقول إنهم إمّا طبقة بورجوازية، مثلاً، مالكة وسائل **الإنتاج**، في شكل تاريخي محدد بنمط محدد من الإنتاج، وإمّا طبقة عاملة لا تملك غير قوة عملها، أو فئات وسطية واقعة بين الطبقتين. حتى لو كانت هذه البورجوزازية، في غالبيتها العظمى، مسيحية، في انتمائها الديني، أو إسلامية أو مجوسية أو بوذية أو غير ذلك، فهي، في المفهوم النظري للاقتصادي، أو على هذا المستوى

المعرفي من البناء الاجتماعي، **طبقة بورجوازية**، لا دخل لانتمائها إلى دين أو طائفة أو مذهب، بتحددها الطبقي هذا. بل حتى لو كانت هذه البورجوازية، في جميع أفرادها، بلا استثناء، تنتمي إلى طائفة دينية بعينها ـ كالطائفة المارونية، مثلاً ـ فهي، على ذلك المستوى، وفي ذلك المفهوم، طبقة بورجوازية، لا دخل لانتمائها هذا بتحددها الطبقي. ويصحّ على الطبقة العاملة ـ وعلى غيرها من الطبقات الاجتماعية ـ ما يصحّ على هذه البورجوازية من قول. فحتى لو كان العمال جميعاً شيعة أو سنّة أو دروزاً، فهم، في إطار علاقات الإنتاج، وبحسب موقعهم الاقتصادي هذا فيها، عمّالٌ فقط. ولا معنى للقول، **على هذا المستوى من التحديد النظري**، إنهم شيعة أو سنّة أو غير ذلك. فمثل هذا القول لا يضيف شيئاً على تحديدهم النظري، في إطار ذاك الإقتصادي، كطبقة عاملة. بل بالعكس، ربما أضاف غموضاً به يهتزّ هذا التحديد، فيستحيل، باهتزازه هذا، أو باختلاط السياسي فيه، أو الإيديولوجي، بالاقتصادي، دون تمييز، عائقاً لإنتاج المعرفة، بدلاً من أن يكون أداة ملائمة لإنتاجها. ولا يعني هذا القول، بالطبع، أن مفهوم الطبقة مفهوم اقتصادي بحت، ولا يعني إلغاء للعوامل الاجتماعية الأخرى التي تتضافر في تحديد الطبقات ومواقعها المختلفة في حقول الصراع الطبقي، وممارساتها المختلفة لهذا الصراع، كتلك العوامل «غير الاقتصادية» التي يشير إليها فواز طرابلسي[1]، نقلاً عن ماركس، في تبريره تحديد الولاءات الطائفية كجزء من علاقات الإنتاج. بالعكس تماماً. إن مفهوم الطبقة مفهوم معقّد يتحدد، ملموسياً، في حقل الصراع الطبقي

(1) المصدر نفسه، ص 29.

وممارساته، في تحدد هذا الصراع بالاقتصادي. فهو، إذن، مفهوم سياسي، بقدر ما هو مفهوم اقتصادي. هذا يعني أن للطبقات وجوداً اجتماعياً لا ينحصر في وجودها الاقتصادي، وإن كان وجودها هذا هو القاعدة المادية لوجودها كطبقات. لكن هذا شيء، وذلك القول عن الطائفية وعلاقات الإنتاج شيء آخر. ولا يجوز، معرفيّاً، الخلط بين السياسي والاقتصادي، لا سيما في المعالجة النظرية لمسألة معقدة كالمسألة الطائفية. لئن كان هذا الخلط يعيق إنتاج المعرفة بنوع علاقة الترابط في هذه المسألة بينهما، فإن تمييز كل منهما من الآخر هو، بالعكس، ضروري لإنتاج هذه المعرفة، وهو الذي يضع، بالتالي، السؤال الطائفي في صيغة قد تسمح بإجابة مقنعة. وما أظن قولاً يضع الطائفية في قلب علاقات الإنتاج هو الصيغة الفضلى. وما أظن قولاً يحدد الطائفية بأنها «**ظاهرة شاملة في الحياة اللبنانية تخترقها عمودياً**»[1] هو هذه الصيغة. فالقول هذا يكرر ذاك، من حيث هو، في تحديده الطائفية كظاهرة شاملة، يعني أنها حاضرة في علاقات الإنتاج (الاقتصادي)، كما هي حاضرة في المستويات الأخرى من البناء الاجتماعي الذي تخترقه، بكامله، اختراقاً عمودياً. ولقد ناقشتُ هذا القول. ما أريد مناقشته الآن هو القول بأن «الموضوع النظري» للطائفية ـ كما يحدده فواز طرابلسي ـ «**هو جدلية العلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي السياسي والقانوني والإيديولوجي، وجدلية العلاقة بين لبنان ومحيطه العربي**»[2]. لن أقف عند «جدلية» العلاقة الثانية هذه، فهذا أمر يمكن النظر فيه

(1) المصدر نفسه، ص 28.
(2) المصدر نفسه، ص 28.

في وقت لاحق وفي دراسة أخرى. ما يهمني من ذلك «الموضوع النظري» للطائفية هو «جدلية العلاقة» بين الاقتصادي والسياسي. فقد يكون في مثل هذا القول ما ينفي عن صاحبه تهمة الخلط بين هذين العاملين، أو المستويين من البناء الاجتماعي. لكن فيه تناقضاً مع تحديد الطائفية بأنها «ظاهرة شاملة»، ومع القول بأن «**الولاءات العائلية والطائفية هي جزء من علاقات الإنتاج**». فمن جهة، نجد في أقوال فواز طرابلسي ما يضع الطائفية في هذه العلاقات، كأنها جزء من الاقتصادي نفسه، ومن جهة أخرى، نجد فيها ما يحصر الطائفية في **السياسي**، دون الاقتصادي. مثلاً، في هذا القول الصريح: «**الطائفية هي البناء الفوقي للمجتمع اللبناني**»[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه على صاحب هذه الأقوال هو التالي: كيف تكون الطائفية البناء الفوقي للمجتمع اللبناني، وجزءاً من علاقات الإنتاج فيه، أي من قاعدته الاقتصادية، في آن؟ لا يستقيم مثل هذا القول الغريب في تناقضه إلّا بقول آخر أشد تناقضاً منه، هو أن هذا الجزء إياه من علاقات الإنتاج الذي هو الطائفية، **هو هو البناء الفوقي** للمجتمع اللبناني. ميزة هذا المجتمع، في تعبير آخر، هي الطائفية. والطائفية فيه تعني أن بناءً **تحتياً** معيناً (أو قاعدة مادية اقتصادية، أي نوعاً معيناً من علاقات الإنتاج) هو فيه **بناؤه الفوقي**. والبناء التحتي ذاك هو، بالضبط، علاقات ما قبل الرأسمالية. يؤكد ما أقول نص لمحسن ابراهيم ـ ربما كان من وحي فكر فواز طرابلسي نفسه، لكنه صيغ في لغة الأول ـ يرى فيه كاتبه: «... **أن ما نواجهه بالضبط هو الاتجاه شبه الدائم للإمبريالية نحو استخدام التشكيلات التقليدية والعلاقات**

(1) المصدر نفسه، ص 31.

قبل الرأسمالية بنى فوقية تحتضن نمو رأسماليات تابعة وتحدد تبعية سلطات سياسية حاكمة»[1]. (لن أناقش الآن كامل النص الإبراهيمي. سأترك أمر مناقشته لوقت آخر، في إطار آخر).

هكذا، إذن، تتعايش في لبنان «**الرأسمالية التجارية المصرفية**» ـ على حد تعبير فواز طرابلسي ـ و«**علاقات التبعية التقليدية وشبه الإقطاعية السابقة**». وهذا التعايش «**هو القاعدة المادية لتجدد علاقات الولاء والتبعية (و«العصبية» بمعناها العلمي) العشائرية والطائفية**»[2]. ذلك «**أن الرأسمالية التجارية ـ المصرفية التي تمت في ظل التبعية للإمبريالية، قد استعارت طاقمها الحاكم وبنياتها السياسية والإيديولوجية والقانونية من النظام الإقطاعي، إلى الحد الذي يمكننا من القول إن البناء السياسي والحقوقي والإيديولوجي للمجتمع اللبناني لا يعترف فعلياً إلاّ بالمراتب والفئات التي كان النظام الإقطاعي يعترف بها**»[3]. وتزداد فكرة طرابلسي وضوحاً في قوله إن «**نظام الملل الذي منحت السلطة العثمانية بموجبه عدداً من الحقوق والامتيازات للطوائف (...) لا يزال يشكل قاعدة النظام السياسي اللبناني الحديث**»[4].

نفهم من هذه الأقوال كلها أن «جدلية العلاقة»، في «الموضوع النظري» للطائفية، بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي، إنما هي، باختصار كلي، قائمة في البنية الاجتماعية اللبنانية الراهنة،

---

(1) محسن إبراهيم، قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب، منشورات بيروت المساء، بيروت، 1984، ص 54.

(2) فواز طرابلسي، المصدر المذكور أعلاه، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ص 31.

بين **رأسمالية** يميّزها طرابلسي بأنها «تجارية ـ مصرفية» لم تبنِ «**لنفسها نمط إنتاج داخلي خاص**»[1]، وبناء فوقي (نظام ملل) موروث عن علاقات ما قبل الرأسمالية. إنها، في تعبير آخر، «جدلية العلاقة» بين اقتصادي رأسمالي وسياسي إقطاعي هو، في آن ـ كما في نص محسن إبراهيم ـ اقتصادي سابق على الرأسمالية. من هنا أتى قول فواز طرابلسي: «**إن المجتمع اللبناني (...) هو في مرحلة من التكون الطبقي الانتقالي والمعاق**»[2]. لكن هذا القول، على وضوحه الظاهري، بالغ الغموض: من ماذا إلى ماذا هذا الانتقال الذي يجري عليه الكلام في النص؟ من الإقطاع إلى الرأسمالية؟ من الرأسمالية «التابعة» إلى الرأسمالية «المستقلة»؟ من الرأسمالية إلى الاشتراكية؟ وما عائق هذا الانتقال؟ هل هو الإمبريالية؟ هل هو البناء الفوقي الذي هو الطائفية؟ أسئلة لو ذهبنا بعيداً في منطقها لابتعدنا عن الموضوع الذي نعالج. نترك إذن صاحب تلك الأقوال يتدبّر، مع رفيقه، أمر غموض فكره وتناقضاته، لنستخلص من كل ما سبق من أقوال، أن طرابلسي يردّ الطائفية، عملياً، ونظرياً، إلى علاقات ما قبل الرأسمالية ـ دون تحديد واضح لهذه العلاقات بأنها **علاقات إنتاج** ـ، ويرى فيها، بالتالي، في تعايش هذه العلاقات مع العلاقات الرأسمالية، جزءاً من علاقات الإنتاج، من حيث أن هذا الجزء إياه هو هو البناء الفوقي للمجتمع اللبناني، عملاً بالمبدأ «النظري» الذي صاغه محسن إبراهيم، في النص أعلاه.

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

أن تكون الطائفية، بحسب طرابلسي، بناء فوقياً، وبالتالي، نظاماً سياسياً، هذا هو الإيجابي في تحديدها، لكن ردّها إلى ما قبل الرأسمالية، وربطها بنظام الملل العثماني، وإقحامها في بنية علاقات الإنتاج، على الوجه الذي رأينا، يحول دون فهمها في واقعها البورجوازي الفعلي، بما هي، بالضبط، النظام السياسي لسيطرة البورجوازية اللبنانية، ويطمس، بالضرورة، طبيعة التناقض المأزقي في بنية هذا النظام، بين طابعه الطائفي وطابعه البورجوازي، بإظهار التناقض هذا كأنه تناقض خارجي قائم بين نظام سياسي إقطاعي وقاعدة اقتصادية رأسمالية. صحيح أن هذا النظام الإقطاعي قد ارتضته البورجوازية نظاماً سياسياً لها. لكنه يبقى، مع هذا، نظاماً إقطاعياً، ويبقى التناقض، في المجتمع اللبناني، بينه وبين القاعدة الاقتصادية لهذا المجتمع، تناقضاً خارجياً. إنه، إذن، نظام سياسي **متخلف**. لذا، وجب فهم الطائفية كظاهرة من ظاهرات «التخلف». و«التخلف»، في مفهومه البورجوازي الإمبريالي، هو، ببساطة، بأن ينفصل الواقع الاجتماعي عن نموذجه الذي هو واحد: إنه نموذج الرأسمالية الغربية. والبون هذا قائم في المجتمع اللبناني، بينه كمجتمع رأسمالي، وبين نظامه السياسي الإقطاعي الموروث عن نظام الملل السابق على الرأسمالية. وهو، أعني ذاك البون، قائم فيه لأن «**الرأسمالية التجارية ـ المصرفية في لبنان، التحقت بنمط الإنتاج الإمبريالي، دون أن تبني لنفسها نمط إنتاج داخلي خاص**»[1]. كأن لبنان ليس فيه إنتاج (وثمة من يقول بهذا القول)،

(1) المصدر نفسه، ص 29.

أو كأن على كل بلد، كي يكون بلداً، أن يحظى «بنمط إنتاج داخلي خاص» (ربما بحسب مبدأ الفكر القومي الذي هو شكل من الفكر البورجوازي نفسه)، أو كأن نمط الإنتاج الرأسمالي ليس له طابع كوني يتميّز في شكل تاريخي محدده هو، في لبنان، شكله الكولونيالي المختلف، بالطبع، عن شكله الإمبريالي.

ومهما يكن الأمر، فإن معالجة كهذه ليست هي التي تسمح بفهم ظاهرة الطائفية، ولا بد، لفهمها، من معالجة نظرية أخرى تنطلق من ربطها بالبنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية، من حيث هي ـ أعني الطائفية ـ النظام السياسي الخاص بسيطرة البورجوازية في هذه البنية، على الوجه الذي بيّنتُ.

11 ـ في ضرورة أن يقلق الفكر

وقبل أن أختم هذا الفصل، لا بد من استكمال النقاش الذي ابتدأته فيه مع مسعود ضاهر، بإلقاء نظرة سريعة على مقالة لهذا المؤرخ، أشرت إليها سابقاً، نشرها في مجلة الطريق[1]، بعد ثلاث سنوات أو أربع على ظهور كتابه المذكور أعلاه. فلعل فكره، في مقالته هذه، أصابه بعض التقدم، أو لعله اكتسب فيها وضوحاً افتقده في كتابه هذا. للتذكير، نقتطع من آخر صفحة في كتابه هذا النص الذي يقول فيه: «... **فالمسألة الطائفية هي، من كافة جوانبها، مسألة مشاريع التجزئة للمشرق العربي، كما هي مسألة التخلف والعشائرية والقبلية وجميع الأشكال السياسية القائمة**

(1) تحت عنوان: «عن السلطة الطائفية في الحرب الأهلية اللبنانية». العدد الرابع، كانون الأول 1983.

على نمط زراعي متخلف...»[1]. هكذا يختتم مؤرخنا كتابه، بردّ الطائفية فيه إلى نمط من الإنتاج سابق على الرأسمالية، وبالنظر فيها، بالتالي، كظاهرة تخلف. فماذا يقول فيها في مقالته تلك؟ هل سيطرأ على فكره تغيّر؟ أكثر الظن أنه قرأ، بعد صدور كتابه، كتابات في الطائفية ما كان قد قرأها من قبل. ولعل قراءته هذه الكتابات، أوحت إليه بالنظر في الطائفية **كنظام سياسي**. لكنها لم تتمكن من دفعه إلى إعادة النظر في فكره جذرياً، فظلّ فكره، في مقالته هذه، منجذباً إلى ماضيه، في تطلّعه إلى مختلف يستعصي عليه.

يقول مؤرخنا: «... **إن الطائفية ظاهرة تاريخية يمكن تفسيرها على ضوء تاريخها كأحداث اجتماعية وسياسية واقتصادية وعسكرية ذات أسباب عميقة مرتبطة بالبنية اللبنانية ولا تفسير إلاّ بتلك البنية من جهة، وبمشاريع السيطرة الاستعمارية من جهة أخرى»**[2]. كل ظاهرة اجتماعية هي، بالطبع، ظاهرة تاريخية. كالطائفية مثلاً. لكن ما يجب تجنّبه، بالمطلق، هو، بالضبط، أن يقود تأكيد الطابع التاريخي لهذه الظاهرة إلى إلغاء تاريخيّتها، بإلغاء **الاختلاف البنيوي** القائم في حركتها التاريخية نفسها، بين تاريخ هو **تاريخ تكوّنها**، بما هي، كما سبق القول، نظام سياسي محدد لسيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، **وتاريخ آخر هو تاريخها** بالذات، بعد اكتمال تكوّنها ـ إن جاز التعبير ـ، أي تاريخ هذا النظام السياسي البورجوازي نفسه، في حركة إعادة إنتاجه. هذه هي الملاحظة الأولى على ذلك النص. ولقد استفضتُ بعض الشيء

(1) «الجذور التاريخية...»، ص 520.
(2) مجلة الطريق، المصدر المذكور أعلاه، ص 94.

في تحليلها سابقاً، فلا حاجة إلى التكرار. أما الملاحظة الثانية، فلها علاقة بالقول بأن تلك الظاهرة لا يمكن تفسيرها إلّا بربطها بالبنية اللبنانية. وهذا قول صحيح. لكنه غامض، بل فضفاض. أعني أنه يفتقد الدقة. بأي بنية يجب ربط الطائفية في هدف تفسيرها؟ ببنية اجتماعية رأسمالية؟ أم ببنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية؟ بل ما هو الشكل التاريخي المحدد لتلك البنية الرأسمالية، إن كانت الطائفية مرتبطة بها؟ وحتى القول بربطها ببنية رأسمالية هو غير كاف لتحديدها التاريخي. إذ لا يمكن فهم الطائفية، كما سبق القول تكراراً، إلّا في إطار بنية اجتماعية كولونيالية متميزة تاريخياً من البنية الاجتماعية الإمبريالية، في انتماء الاثنتين، في شكل متفاوت، إلى نمط واحد من الإنتاج هو الرأسمالي. لكن مؤرخنا لا يحسم الأمر، بل هو لا يطرح حتى هذه الأسئلة: كأن فكره لا يعرف قلقاً.

وفي نص آخر يقول: «**يخطىء من يعتقد أن الطائفية في لبنان عجزت عن بناء دولتها لأن هذا القول ينفي دور الدولة اللبنانية ومسؤوليتها في تغذية الطائفية واستمراريتها حفاظاً على سلطتها الطائفية ــ الطبقية. فالطائفية اللبنانية هي بالتحديد الشكل السياسي للنظام الطائفي ــ الطبقي في لبنان وهي ضمانة القوى المسيطرة فيه. فعند ممارسة السلطة في لبنان تتداخل الطائفية بالطبقية كما لو كانت وجهين لعملة واحدة بحيث يصعب الفصل بينهما**»[1]. لا أريد أن أقف طويلاً عند الجانب اللغوي من هذا النص. لكنني أتساءل: هل يمكن للفكر أن يعبّر بدقة عن نفسه في لغة مرتبكة مضطربة؟ ألا تعكس مثل هذه اللغة ارتباكاً واضطراباً في الفكر نفسه؟ ما معنى أن تكون الطائفية عجزت عن بناء دولتها، أو أن تكون،

(1) المصدر نفسه، ص 96.

بالعكس، قادرة على بنائها؟ وهل الطائفية طبقة؟ لا معنى بتاتاً لقول كهذا. ولئن دلّ على شيء، فعلى عجز الفكر عن فهم الطائفية، لا على عجز الطائفية. والعجز هذا يتكرر في قول مؤرخنا: «**والقول بعجز الطائفية عن بناء دولة أو نظام اجتماعي واحد تحت ذريعة «أن الطائفية معادية بجوهرها لقيام الدولة» يفتقر إلى الدقة العلمية لأن الطائفية في لبنان بنت على أرض الواقع دولتها الطائفية ـ الطبقية، ونظامها الطائفي ـ الطبقي**»[1]. لم يأتِ ذلك القول الذي لا معنى له عن هفوة، أو زلّة قلم، بل عن سابق تصوّر وتصميم. فها هو في هذا النص يتكرر. لكن الدولة، بدقة، ليست **دولة الطائفية**. **إنها دولة البورجوازية**. وهذه الدولة هي **دولة طائفية**. هذا ما كان يجب أن يراه ضاهر. وما كان بالإمكان أن يراه إلّا بفكر آخر غير الذي به يفكر، هو، بالتحديد، الفكر المادي.

لكن، لعل القارىء يلحظ في النص الذي ننقد تقدماً في تحديد الطائفية بأنها «**الشكل السياسي للنظام الطائفي ـ الطبقي**»، برغم ما في هذا التحديد أيضاً من غموض. ولعلها المرة الأولى التي تقترب فيها الطائفية، في نص ضاهري، من تحديدها **كنظام سياسي**. كان أولى بمؤرخنا أن يقول إنها الشكل التاريخي المحدد **للنظام السياسي**، بدلاً من قول ما قال. فقوله هذا يتضمن الغموض إياه الذي رأيناه في كتابه، في هذا الخط (ـ) الفاصل بين الطائفي والطبقي، الرابط بينهما في تعبير واحد يجعل منهما صفة مزدوجة لذلك النظام. ولقد قلنا في هذا الغموض ما قلنا، فلا حاجة إلى التكرار. سوى أن مؤرخنا يصطدم بعائق فكره ـ وللدقة يجب القول: بعائق غموض فكره ـ، في مقولته التي تؤكد

(1) المصدر نفسه، ص 96 ـ 97.

تداخل الطائفية بالطبقية، كما لو كانت (أليس الأصح القول: كما لو كانتا؟) وجهين لعملة واحدة، كلما حاول أن يتحرر منه. مثلاً، في تأكيده ـ تقريباً ـ أن الطائفية نظام سياسي. ويظن مؤرخنا أن الحل يكمن في الاكتفاء بتأكيد الطابع الطبقي لذلك النظام السياسي الطائفي، وبالتالي، بتأكيد أن الطابع الطائفي هذا هو هو الطابع الطبقي. لكن المشكلة هي، بالعكس، في تحديد الطابع الطبقي الخاص بهذا النظام: هل هو طابع بورجوازي كولونيالي، أم هو طابع إقطاعي (أو آسيوي مللي، بحسب ضاهر) سابق على الرأسمالية؟ وتغييب هذا التحديد لا يحل المشكلة.

ثم يعود الفكر الضاهري فيضطرب ثانية في تحديده معنى التداخل بين الطائفية و«الطبقية». ونحتار، بدورنا، في أمر فكره. نخشى أن نجد معنى ذاك التداخل في هذا القول لمؤرخنا إياه: «... **فالسيطرة الطائفية ولّدت الغنى والبحبوحة لأبناء الطوائف المسيطرة كما ولّدت الفقر ومدن الصفيح لأبناء الطوائف الخاضعة للسيطرة. الوجه الطائفي والوجه الطبقي متلازمان في إطار حركية الواقع اللبناني**»[1]. يصعب على الفكر المادي، وعلى منهج التحليل الطبقي، القبول بهذا القول بوجود طوائف مسيطرة وطوائف خاضعة لسيطرة هذه الطوائف، ويصعب القبول بأن يكون للسيطرة الطائفية هذا المعنى من سيطرة هذه الطوائف على تلك. فحين يكون للسيطرة الطائفية في النظام السياسي اللبناني الطائفي مثل هذا المعنى الضاهري، ينتفي، حكماً، وجود سيطرة طبقية في هذا النظام، وتلغى، بالضرورة، كل إمكانية للكلام على مثل هذه السيطرة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 96.

12 ـ خاتمة: في فضيلة التناقض

لكن النص الضاهري ليس دوماً غامضاً. أحياناً، يقترب من الوضوح، ويبقى عليه اجتياز مسافة أخرى. مثلاً، في قوله إن الطائفية «**هي صمام الأمان للنظام الطائفي ــ الطبقي من الانهيار، وهي التي تقطع الطريق على أي تغيير حقيقي في المجتمع اللبناني لأن أي إصلاح سياسي يبقي للطائفية مكاناً، ولو صغيراً، فإن التجربة التاريخية الطويلة تؤكد أن هذه الطائفية كفيلة بابتلاع كل «إصلاح» وتعود وتيرة العنف أكثر همجية وتدميراً**»[1]. لا «إصلاح» لمثل هذا النظام الطائفي إلّا بهدمه وتغييره. هذا قول أوافق مؤرخنا عليه. لكنني أفضل تحديد الطائفية، لا كصمام أمان للنظام، بل كنظام سياسي لسيطرة البورجوازية. ولكل، بالطبع، في هذا الأمر، رأي. لكن المشكلة التي يطرحها النص على صاحبه، وأطرحها عليه، هي التالية: **كيف** تكون الطائفية صمام أمان ذلك النظام؟ المشكلة الفعلية هي في معرفة **الآلية الداخلية** التي تتحرك فيها الطائفية، أو التي تقوم فيها الطائفية بوظيفتها كـ«صمام أمان». وحين يتجه الفكر، في تحليله المسألة الطائفية، هذا الاتجاه نحو النظر في هذه الآلية الداخلية ومنطق تحرّكها، أي بالتحديد، في نمط التحرك الداخلي للنظام السياسي الطائفي، كنظام طبقي بورجوازي، يكون قد اقترب، بالفعل، في تحليله هذا، من منطق التحليل الطبقي. أظن أن مؤرخنا اقترب، في نهاية مقالته، من هذا المنطق، في قوله: «**هل (...) البورجوازية اللبنانية باتت عاجزة عن حماية نظامها السياسي؟ الجواب على هذا**

(1) المصدر نفسه، ص 98.

السؤال يفترض بالضرورة أن الطائفية كانت الشكل السياسي للحكم في لبنان ولسيطرة البورجوازية فيه، سواء عبر ممثليها الحقيقيين أو بالتحالف مع فئات طبقية أخرى تهيمن على الإنتاج والقوى المنتجة في لبنان»[1].

ربما هي المرة الأولى التي يحدد فيها مؤرخنا الطائفية بأنها «الشكل السياسي للحكم في لبنان ولسيطرة البورجوازية فيه»، تحديداً له مثل هذا الوضوح. ولعل هذا القول هو التقدم الذي أصاب فكره في مقالته هذه، فأتى فيها متناقضاً مع السياق العام لفكره في كتابه السابق. ولا عيب في هذا التناقض. فبتملّكه المعرفي، بإمكانه أن يستحيل القوّة المحركة للفكر في حقل إنتاج المعرفة.

(1) المصدر نفسه، ص 105.

الفصل السادس

نقد ونقد مضاد

تمهيد:

منذ أكثر من عشر سنوات، بل منذ أول بحث لي، «في التناقض»، ميّزت عملي بأنه حرفي، لأنه فردي، وسعيت به أستثير النقد، لعل ورشة فكرية تبدأ، فيكتشف الفرد فيها حدود فكره، إذ يلتقي، فيتصادم بفكر الآخرين في عمل بحثيّ يترابط ويتناقض فيتكامل في شكل جماعي، أعني اجتماعي، هو هو شكله العلمي. فهل أخطىء كثيراً إذا رأيت في مقالة أحمد بعلبكي[1]، التي يناقش فيها نصّاً لي في الطائفية، بدايات هذه الورشة الفكرية؟ لعلها كذلك، ولعلها غير ذلك. لكنها، بالتأكيد، عمل إيجابي. فالفكر، بالنقد والنقد المضاد، يتدفق.

---

(1) أحمد بعلبكي، ملاحظات على كتابة ماركسية في الطائفية، **مجلة الطريق**، العدد الأول، آذار 1985.

1 ـ في شروط النقد

والنقد الذي يوجّهه بعلكبي إليّ ينحصر في نقد نصّ أُثبته، للفائدة، في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وهو نصّ نشر في جريدة «النداء»، في أربعة أعداد متعاقبة، ابتداء من 4 آذار 1984، بعنوان: «**النظام السياسي بين الإصلاح الطائفي وضرورة التغيير الديموقراطي**».

يوجز الناقد نقده في الفقرة الأخيرة من مقالته، فيقول: «... **إن الوجود السياسي للطوائف لم يكن نتاجاً مستجداً ملازماً للنظام الرأسمالي التابع وحسب بل إن هذه الطوائف تنتظم إيديولوجياً واجتماعياً ومنذ قرون سبقت تكوّن النظام الرأسمالي التابع، وإن هذا الانتظام مرن يتسع لأشكال التناقض والانتقال المتاحة، بما فيها شكل الانتقال إلى الاشتراكية. وإن التلازم بين النظام السياسي والشكل التاريخي ليس وظائفياً وليس ضيقاً إلى هذا الحد لتحرج الطوائف على الخيار (المستحيل في تاريخ البلاد) بين الفيدرالية أو الحكم الوطني الديموقراطي وحسب**»[1].

لقد أجاد الناقد في تكثيف نقده، حتى كدت أتساءل عن جدول الرجوع إلى تفاصيل مقالته للقيام بالنقد المضاد. لكن للنقاش أصولاً تقضي بالتوسع فيه أحياناً، وأحياناً بالاقتضاب. فلعل التوسع فيه أفضل، لا سيما في بدايات هذا الحوار بين الماركسيين. إذن، من البداية أبدأ، دون لجم للنقاش.

والبداية أن منطق النقد يقضي بإيفاء النص المنقود حقه من الفهم، حتى يأتي النقد شاملاً، بل مقنعاً، إن كان مُحقّاً. فالنص

---

(1) المصدر نفسه، ص 116.

المنشور في «النداء»، الذي يتناوله بعلبكي بالنقد، يستند، في مفاهيمه ومقولاته الأساسية، إلى تحليلات دراستين سبقتاه: الأولى هي «بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان»، لا سيما في قسمها الثاني، والثانية هي «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي». والغريب في الأمر أن بعلبكي لا يشير إلى هاتين الدراستين بحرف ـ كأنه يجهل وجودهما ـ، ولا يستعين في نقده بنقدهما. صحيح أن من حقه، كناقد، أن يحدد النص الذي ينقد، وأن يقصر النقد عليه دون غيره، وأن يعطي نقده الشكل الذي يريد. لكن المشكلة ليست هنا. المشكلة التي أطرح هي، بالضبط، مشكلة الشروط المعرفية الضرورية للبدء بتلك الورشة الفكرية في حوار جادّ صريح بين الماركسيين. واحد من هذه الشروط هو معرفة متكاملة بالنصّ وفكره. أما المعرفة المجتزأة، أو الناقصة، فما أظنها تليق بموضوعها.

والبداية، أيضاً، أن منطق النقد يقضي بأن تكون قراءة النص المنقود أمينة للنص، دقيقة. فإذا انحرفت به عنه، أخطأ النقد موضوعه، فأصاب ما ليس في النص، أو في فكره، وما ليس منه: ربما وهماً، أو ما يشبه الوهم، أعني نصاً وهمياً هو وليد قراءة سيئة للنص المنقود. يظن بعلبكي أنني أحدد الطائفية بأنها علاقة سياسية. وما هذا الظن منه بخطأ مطبعي، فهو يتكرر ثلاث مرات، على الأقل[1]. ولا أعلم أين وجد لي مثل هذا القول. لعله خلط بين الطائفة والطائفية، فالتبس أمر الاثنين عليه، فأساء فهمي ـ وربما أسأتُ التعبير. لذلك أكرّر: الطائفة ـ لا الطائفية ـ هي عندي تلك العلاقة السياسية من التبعية الطبقية التي تربط

(1) المصدر نفسه، مثلاً، ص 102، 108، 111.

الطبقات الكادحة ـ أو قسماً منها ـ بالبورجوازية، في علاقة تمثيل سياسي طائفي. أما الطائفية فهي النظام السياسي لسيطرة هذه البورجوازية المسيطرة.

وأتساءل: هل من مبرّر لاستبدال عبارة «التلازم البنيوي»، الواردة في نصّي، بعبارة «الربط الحصري» الواردة في نصّ بعلبكي، في سياق الكلام على العلاقة بين الشكل الطائفي للدولة اللبنانية وطابعها البورجوازي؟ لِمَ يستبدل بعلبكي الأولى بالثانية؟ أليس في هذا الاستبدال اللفظي انحراف بالنص عن معناه؟ الكل يعلم أن الاختلاف في اللفظ ينمّ ـ غالباً ـ عن اختلاف في الفكر، ويقود إليه. فللدقة في الفكر وفي التعبير، لا يجوز، بالتالي، التلاعب بالألفاظ، أو التساهل في استبدالها. ثم إن العبارتين مختلفتا المعنى، فضلاً عن أن كلاً منهما تندرج في سياق من الفكر مختلف عن الآخر. فتأكيد علاقة التلازم البنيوي، بدلاً من التلاؤم التاريخي، بين الشكل الطائفي والطابع البورجوازي للدولة اللبنانية، يطرح مشكلة ـ كما هو بيّنٌ في النص الأصلي ـ تختلف عن تلك التي تطرحها عبارة «الربط الحصري» في نص بعلبكي. العبارة الأولى تطرح، إذن، مشكلة محددة هي، بكل دقة، التالية: هل الشكل الطائفي للدولة اللبنانية أساسي لوجودها كدولة بورجوازية؟ وهل يقود، بالتالي، تغيير شكلها الطائفي هذا إلى إمكان تغيير طابعها البورجوازي نفسه؟ القول بأن تلك العلاقة في هذه الدولة هي علاقة تلازم بنيوي أكثر منها علاقة تلاؤم تاريخي يقود، بالضرورة، إلى الإجابة عن هذين السؤالين بالإيجاب. المشكلة المطروحة هنا لها علاقة بطبيعة الدولة اللبنانية **الراهنة**، القائمة في البنية الاجتماعية اللبنانية **الراهنة**، وبنمط تحرّكها الداخلي كدولة بورجوازية كولونيالية.

المشكلة هذه هي، في تعبير آخر، **مشكلة بنية هذه الدولة** في واقعها الحاضر، أي في حضورها لذاتها، إن جاز التعبير. ليست، بالتالي، **مشكلة تاريخية**. المشكلة التاريخية التي هي مشكلة الشروط التي فيها **تكوّنت** هذه الدولة، في هذه البنية الاجتماعية، وفيها تكوّنت هذه البنية كبنية كولونيالية، **هي مشكلة أخرى مختلفة** عن الأولى، برغم ما بين الاثنتين من علاقة. ولرؤية العلاقة بينهما، لا بد، في البدء، من تأكيد اختلافهما المعرفي. ذلك أن العلاقة هذه بينهما هي **علاقة اختلاف**، كما أشرت سابقاً. فإذا انقلبت علاقة تماثل، وغاب، أو غُيِّبَ ما بين الاثنتين من اختلاف، انزلق الفكر، في فهمه الحركة التاريخية المادية نفسها، إلى فهم هيغلي هو، بالضبط، نقيض الفهم المادي الماركسي. باستبداله عبارة التلازم البنيوي بعبارة الربط الحصري، ينزلق بعلبكي، في معالجته المسألة الطائفية، وفي نقده النص المذكور، من صعيد إلى آخر، دون تمييز بين الاثنين. من صعيد البنية (بنية الدولة) في نمط تحرّكها الداخلي، إلى صعيد التكوّن التاريخي لهذه البنية، ينزلق، فتغيب المشكلة الأساسية الأولى، (للتبسيط، أسميها المشكلة البنيوية)، وتطرح مشكلة أخرى غيرها هي المشكلة التاريخية. ويظن بعلبكي أن هذه هي تلك، وأن نقده يصيب. لكنه، بالعكس، يخطىء الاثنتين. لئن كان يخطىء المشكلة البنيوية، بتغييبها، مرةً، فهو يخطىء المشكلة التاريخية مرتين: يخطئها، مرةً، بتغييبه الأولى ـ ذلك أن الطرح الصحيح للسؤال التاريخي مشروط، كما بيّنت في الفصل السابق، بصحة طرح المشكلة البنيوية نفسها، التي في ضوئها يُطرح هذا السؤال ـ، ويخطئها، ثانيةً، بوضعه لها موضع المشكلة البنيوية، كأنها هي. هكذا يقيم بين الاثنتين علاقة من التماثل يسهل فيها استبدال

الأولى بالثانية ـ والعكس بالعكس ـ ويسهل، بالتالي، استبدال تينك العبارتين، الواحدة بالأخرى ـ والعكس بالعكس.

2 ـ الطائفية بين الرأسمالية وما قبلها

تحت عنوان صغير، «**الطائفية: علاقة سياسية مستجدة أم انتظام اجتماعي إيديولوجي مترسخ؟**»، يقول بعلبكي، في أول فقرة من مقاله: «**إن الربط الحصري لقيام الشكل الطائفي للنظام السياسي في لبنان بتوفّر «شروط تكوّن الرأسمالية في لبنان في طور أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي على الصعيد العالمي» (...) هو ربط يقود، لا محالة، إلى منزلقين:**

المنزلق الأول: ومؤداه أن الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي للجماعات لم يحصل قبل توفّر شروط تكوّن الرأسمالية، وفي هذا المنظور يبرز الشكل الطائفي للنظام وذلك قياساً على النموذج الكلاسيكي للرأسمالية الأوروبية حيث يكون النظام الإنتاجي هو النظام المحدّد مباشرة للنظام السياسي الذي يشكل انعكاساً مباشراً له أو «لزيماً» بنيوياً إذا صحّ التعبير. ويقود هذا المنزلق إلى اعتبار أن الطوائف لم يسبق لها أن تشكلت سياسياً قبل قيام الدولة البورجوازية اللبنانية، وفي هذا شطب لمستوى من مستويات حياتها الاجتماعية المنتظمة والضاربة في هذه المنطقة منذ قرون طويلة أعقبت العهد الفاطمي. وعبر هذا المنزلق يجد القارىء نفسه في منزلق ثان مؤداه: أن الحديث عن الشكل الطائفي للنظام السياسي إشارة إلى أن النظام السياسي يمكن أن يكون معزولاً عمّا يسنده من انتظام اجتماعي وإيديولوجي...»[1].

(1) المصدر نفسه، ص 102 ـ 103.

أقف قليلاً عند هذا الحدّ من النصّ لأشير، بسرعة، إلى أن الطائفية ليس لها، في هذا النص، المعنى الذي أعطيه إياها. إنها، في نصّ بعلبكي، «انتظام اجتماعي إيديولوجي»، بينما هي، في كتاباتي، **نظام سياسي** بورجوازي كولونيالي. أمر طبيعي أن يختلف معناها من كاتب إلى آخر. لكن، أن يُحاكَم النص المنقود بحسب المعنى الذي لها في نصّ الناقد، كأن لها في النصّين معنى واحداً، فهذا أمر غير طبيعي. أعني أنه غير مشروع في ممارسة النقد. إذن، لا يمكن للناقد، ولا يجوز له، بكل دقة، أن يستخلص من تحديدي الطائفية بأنها ذلك النظام السياسي، ما استخلصه من قول، مؤداه، «**أن الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي للجماعات لم يحصل قبل توفر شروط تكوّن الرأسمالية**». فالطائفية هي، عنده، هذا الانتظام. لكنها ليست كذلك بالنسبة إليّ. لو كان في نقده دقيقاً، لكان عليه أن يأخذ عليّ ما يقود إليه قولي من «أن النظام السياسي البورجوازي ـ وليس الانتظام الإيديولوجي... ـ لم يحصل قبل توفّر شروط تكوّن الرأسمالية». لكنه لا يستطيع، بالطبع، أن يأخذ عليّ مثل هذا القول، فهو قول صحيح لا مأخذ عليه. لكن، لو كانت الطائفية، بالفعل، ذلك «الانتظام الإيديولوجي»، لاختلف الأمر. فليتحدد الكلام بدقة. كأنني وناقدي لا نتكلم اللغة إياها. يقول: الطائفية...، ويعني بها شيئاً. وأقول الطائفية...، وأعني بها شيئاً آخر، مختلفاً.

بيد أن مفهومه للطائفية ـ كما أظن ـ لا يسمح بتمييزها في واقعها الاجتماعي الراهن، في البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية، ولا يسمح، بالتالي، بتمييزها، في اختلافها نفسه في هذه البنية، عنها في البنى الاجتماعية السابقة. إنه، بالعكس، يقضي بضرورة أن تكون واحدة، بلا اختلاف، أو تخالف، في

جميع هذه البنى، الماضية والحاضرة، على اختلافاتها. يقول، مثلاً: «... إن أطر الانتظام الطائفي والعشائري التي سبقت تشكل الرأسمالية اللبنانية تراها اليوم تتسع لغاية المطالبة بالمساواة بالنسبة للسلطة والثروة خلال حقبة التناظم الطائفي القائم منذ تشكل الرأسمالية اللبنانية ولتاريخه (كما هو الحال بالنسبة للطائفة الدرزية في مواجهتها مع الطائفة المارونية مثلاً»[1]. لقد «... اتسعت هذه الأطر دائماً لغايات انتظام متناقضة طبقياً في نفس المرحلة»[2]. إذن، ليس «الشكل الطائفي شكلاً مستجداً لا تاريخ له»[3]. بل «... هو صيغة من صيغ التناظم الاجتماعي المألوف قبل تبلور الرأسمالية الكولونيالية وليس «الزيماً» بنيوياً لها مستجداً مع ظهورها وحسب»[4]. «إن الشكل الطائفي المأزوم الراهن ليس إلاّ حلقة في سياق تناظم الطوائف وتنافرها منذ عهد الفاطميين وصولاً إلى التشكل المعاصر للسلطة المؤهل لقيام الرأسمالية التابعة...»[5]. إن «... الانتظام الإيديولوجي الاجتماعي الطائفي (...) يتسع لكافة أشكال التناقض في الرأسمالية التابعة...»[6]، بل «... إن هذا الانتظام مرن يتسع لأشكال التناقض والانتقال المتاحة، بما فيها شكل الانتقال إلى الاشتراكية...»[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص 104.
(2) المصدر نفسه، ص 104.
(3) المصدر نفسه، ص 106.
(4) المصدر نفسه، ص 106.
(5) المصدر نفسه، ص 112.
(6) المصدر نفسه، ص 106 ـ 107.
(7) المصدر نفسه، ص 116.

أما تحديد الطائفية بأنها نظام سياسي متجذّر في البنية الكولونيالية الراهنة، متميّزٌ بتميّزها، فهو، بالعكس، يسمح برؤية الاختلاف الكامن فيها، بينها في هذه البنية، وبينها في البنى الاجتماعية السابقة. ربما كانت الطائفية في هذه البنى السابقة على الرأسمالية، «انتظاماً اجتماعياً إيديولوجياً مهيمناً»، بسبب من هيمنة المستوى الإيديولوجي في هذه البنى، كما يظن بعض الماركسيين الذين قد يكون منهم واحد ـ هو موريس غودلييه ـ يتردد صدى فكره، بوضوح، في مقالة بعلبكي. لكن الطائفية ما كانت يوماً، في هذه البنى الاجتماعية، **نظاماً سياسياً**، أو قل، بدقة، **شكلاً تاريخياً محدداً من الدولة**، هو الخاص بدولة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، في تحدّدها نفسه **كدولة طائفية**. حتى في نظام الملل الذي سنّته الدولة العثمانية، لم تكن الطائفية نظاماً سياسياً، أو شكل دولة. وما أظن عاقلاً يقول: إن الدولة العثمانية كانت **دولة طائفية**، بالمعنى الذي لهذه الكلمة في لبنان الراهن، أي بالمعنى الذي تظهر فيه الدولة البورجوازية نفسها كأنها دولة طوائف. قد تكون الدولة العثمانية، كما هي عند البعض، **دولة إسلامية**، (والأصح القول إنها دولة استبدادية تظهر مظهر الدولة الإسلامية، لكن هذا موضوع آخر لا مجال للبحث فيه الآن). لكن الدولة الإسلامية شيء، والدولة الطائفية شيء آخر. الأولى تظهر كأنها دولة **واحدة**، تعتمد الدين، واحداً، في انبنائها وأحكامها وممارساتها. ولها، بالتالي، طابع قدسي تستمدّه من قدسيّة الشرع الذي به تتحدد كدولة إسلامية. إنها، إذن، دولة دين واحد. أو قل، للدقة، إنها الدين إياه، **كدولة**، من حيث أن الدين هذا هو الشرع. أما الثانية، فمتعددة بتعدد الطوائف. ولئن ظهرت، برغم هذا، واحدة، فوحدتها خارجية، من حيث هي،

لذاتها، إطار تعايش طائفي. ليست الدولة الطائفية دولة دينية، ولا هي دولة دين واحد. فالطوائف، في علاقتها بالدولة، ليست أدياناً، برغم كون الانتماء الديني عاملاً أساسياً في وجودها. ليس لدولة الطوائف طابع قدسي، ولا يمكن أن يكون لها مثل هذا الطابع، ولا يمكن لها أن تقوم بشرع. لا بسبب من تعددها هذا وحسب، بل لأنها، في ظهورها لذاتها من موقع نظر البورجوازية المسيطرة نفسها، إطارٌ، أو مجالٌ **للتعايش السياسي** للطوائف، **لا لتعايشها الديني**.

بالطبع، لا ينحصر الاختلاف بين الدولتين: الاسلامية والطائفية، في مستوى السطح هذا من المعالجة. إنه، بالعكس، يجد أساسه المادي في اختلاف نمط الإنتاج المسيطر في كل من البنيتين الاجتماعيتين المختلفتين: اللبنانية الكولونيالية، والعثمانية الإقطاعية، أو الاستبدادية. لئن سنّت الدولة العثمانية للطوائف نظاماً هو نظام الملل، فهذا لا يعني بتاتاً أنها دولة طائفية ــ وإلّا فقد الكلام معناه، وفقدت المفاهيم دقتها وضرورتها ــ ولا يعني ذاك أيضاً أن النظام السياسي الطائفي الذي فيه تمارس البورجوازية اللبنانية سيطرتها الطبقية، **هو نفسه** نظام الملل العثماني ذاك السابق على تكوّن البورجوازية كبورجوازية كولونيالية، أو أنه يجد تاريخه في هذا النظام، أو في ما سبقه من أنماط حياة لا أعلم لماذا أوقفها بعلبكي عند الفاطميين، فلم يعد بها، مثلاً، إلى الأمويين، أو الخوارج، أو المرجئة.

يأخذ عليّ ناقدي، في «المنزلق الأول» الذي يتهمني به، «. . . **اعتبار أن الطوائف لم يسبق لها أن تشكّلت سياسياً قبل قيام الدولة البورجوازية اللبنانية**»، ويأخذ عليّ، في «المنزلق الثاني»، كون

الحديث عن الشكل الطائفي للنظام السياسي يشير «**إلى أن النظام السياسي يمكن أن يكون معزولاً عمّا يسنده من انتظام اجتماعي وإيديولوجي...**». بالنسبة إلى «المنزلق الأول»، أعود وأكرر مرة أخرى أن الطوائف في لبنان لم تكتسب وجودها **السياسي** الذي هو، بالضبط، وجودها **المؤسسي**، إلّا بوجود الدولة **البورجوازية** اللبنانية، في تحددها كدولة طائفية. ويمكن تتبّع تاريخ هذا التكوّن السياسي للطوائف في لبنان، على امتداد نصف قرن تقريباً، من دستور 1926، الذي وضعت فيه ـ وبه ـ أسس النظام السياسي كنظام طائفي، حتى قرار إنشاء المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى سنة 1967، مروراً بشتى قرارات الدولة التي تنظّم وجود الطوائف في مؤسسات مستقلة، وتنظّم علاقة الطوائف بالدولة. ولقد أشرت سابقاً إلى كتاب إدمون رباط الذي يعالج بالتفصيل تاريخ هذا التكوّن السياسي للطوائف. باختصار أقول: ليست الطوائف قائمة بذاتها، بل هي قائمة بهذه الدولة الكولونيالية التي بها «تشكّلت سياسياً». ليس للطوائف، في تعبير آخر، وجود مؤسسي، سابق على وجود هذه الدولة، ولا يمكن أصلاً، أن يكون لها مثل هذا الوجود إلّا بالدولة. إن تكوّن الطوائف في **مؤسسات** تابعة للدولة، حتى في استقلالها عنها، هو، إذن، بالدرجة الأولى، **فعل سياسي**، من حيث هو، بالتحديد، **فعل هذه الدولة** البورجوازية.

ثم إن بعلبكي لا يقدم لنا مثالاً واحداً في مقالته على «التشكيل السياسي» للطوائف في البنى السابقة على الرأسمالية. بل بالعكس، إن كلامه نفسه على «انتظام اجتماعي **إيديولوجي**» للجماعات، يؤكد ما أقول، ويؤكد، بالتالي، أن الوجود المؤسسي السياسي للطوائف هو، بالضبط، **وجودها البورجوازي**.

فالانتظام هذا الذي به يحدد بعلبكي الطائفية ليس الانتظام «المهيمن والمعاش»[1] ـ على حد تعبيره ـ إلّا بما هو **انتظام إيديولوجي**. أما **الانتظام السياسي**، فلا وجود له في نصّ بعلبكي، إذ لا مكان له في هذا النص. أو قل، للتلطيف، إن له فيه، ضمنياً، مكاناً، هو ثانوي جداً في تبعيته المباشرة للإيديولوجي. ذلك أن الهيمنة هي، في وضوح تام، **للإيديولوجي، لا للسياسي**. هذا هو المبدأ الأساسي الذي يعتمده بعلكبي في نقده، وفي معالجته المسألة الطائفية. وهذا ما سأناقشه في حينه.

أما بالنسبة إلى «المنزلق الثاني»، فلست أفهم كيف يمكن أن يشير «الحديث عن الشكل الطائفي للنظام السياسي إلى أن النظام السياسي يمكن أن يكون معزولاً عمّا يسنده من «انتظام اجتماعي وإيديولوجي». من وجهة نظري، أو قل للدقة، من وجهة نظر الفكر الذي به أفكر، ليس في الكلام على الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي في لبنان، ولا في الكلام على علاقة التلازم البنيوي بين هذا الشكل للنظام وطابعه البورجوازي، أيّ عزلٍ للسياسي عن الإيديولوجي الطائفي. بل العكس هو الصحيح. إن أشكالاً اجتماعية محددة من الوعي هي ـ على حد تعبير ماركس ـ في علاقة تلاؤم مع البناء الفوقي، الحقوقي والسياسي، الذي يقوم على قاعدة ملموسة من علاقات محددة من الإنتاج هي البنية الاقتصادية للمجتمع. هذا يعني، ببساطة، أن للنظام السياسي البورجوازي في لبنان شكلاً تاريخياً محدداً هو شكله الطائفي، وأن الشكل هذا هو في علاقة تلاؤم مع شكل محدد من الوعي الاجتماعي ـ أي الطبقي ـ هو الشكل الطائفي، وأن الأول (أعني

(1) المصدر نفسه، ص 105، 108.

السياسي) هو الذي يحدد الثاني (أعني الإيديولوجي) ـ ويتحدد به ـ، وأن هذا كذاك، أو ذاك كهذا، هو الشكل المسيطر بسيطرة البورجوازية، في الحقلين: السياسي والإيديولوجي، وأن هذه السيطرة الطبقية تجد، بالطبع، أساسها المادي في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية.

لا. لا يمكن لقول كذلك الذي قلت أن يعني عزلاً للسياسي عن الإيديولوجي. فكيف أتت تهمة بعلبكي؟ كيف نفهمها؟ أعني ما هو المنطق الذي يحكمها؟

3 ـ عودة إلى نظرية التناقض

ليس همّي أن أدفع عنّي تهمة ظالمة. أهمّ من هذا أن أفهم منطق هذه التهمة. ومنطقها كامن في نص بعلبكي نفسه. في قوله، مثلاً: «.... **أن يكون** ـ (والكلام يجري على النظام السياسي) **ـ معزولاً عمّا يسنده من انتظام اجتماعي إيديولوجي....**». سند السياسي، في هذا النص، هو الإيديولوجي ـ بينما العلاقة بين الاثنين هي معكوسة في نص ماركس الذي أشرت إليه أعلاه. منطق التهمة يكمن في هيمنة الإيديولوجي. وهذا ما يجب مناقشته. يقول بعلبكي: «**إن التركيز على أهمية مستوى النظم أو الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي، كمستوى مهيمن يؤهل تاريخياً لقيام الشكل الطائفي للنظام السياسي، هو تركيز يسمح في تقديرنا وبشكل واقعي افتقر إليه تحليل الصديق مهدي عامل، بفهم العلاقات بين مستويات التحديد من جهة ومستويات الهيمنة من جهة أخرى. أي بين مستويات الإنتاج والنظام السياسي من جهة ومستويات الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي والشكل الطائفي**

للنظام السياسي من جهة أخرى، وإلاّ يصبح الشكل الطائفي شكلاً مستجداً لا تاريخ له»[1].

يأخذ عليّ ناقدي، في هذا النص، عدم التمييز بين «مستويات التحديد» و«مستويات الهيمنة» في البناء الاجتماعي. و«مستويات التحديد» عنده هي «مستويات الإنتاج والنظام السياسي». أما «مستويات الهيمنة»، فهي «مستويات الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي والشكل الطائفي للنظام السياسي». «مستويات التحديد» تضمّ، إذن، في عبارة أخرى، مستويين اثنين: الاقتصادي والسياسي. و«مستويات الهيمنة» تنحصر في واحد هو الإيديولوجي. هكذا يعود بنا بعلبكي إلى **الأساس النظري** الذي منه ينطلق في معالجة المسألة الطائفية، ومنه أيضاً ينطلق في نقده. ومعه ملء الحق في إعاة النقاش إلى أساسه النظري هذا الذي منه، بدوري، أنطلق في مناقشته. ولقد قلت إن شرط النقد أن تتوفر للناقد معرفة فعلية بالنصّ المنقود. فإذا لم تتوفر مثل هذه المعرفة الضرورية، كان النقد باطلاً. لذا، أسمح لنفسي بأن أسأل ناقدي: هل قرأ كتابي «في التناقض»؟ ليته فعل. فقراءة هذا النص تعفيه من قول ما قال، وتدفعه إلى إعادة النظر في أحكامه. ولعله قائل: وما الحاجة إلى نص لا يعالج مسألة الطائفية؟ بل ما الحاجة إلى قراءة نص ليس النص المنقود؟ والجواب سهل، إن الأساس النظري الذي تقوم عليه معالجتي لمسألة الطائفية في أكثر من دراسة هو، بالضبط، كتابي «في التناقض». وهو الأساس إياه الذي تقوم عليه دراساتي الأخرى. وأظن أن كل مفكر ماركسي يعلم أن الأساس النظري لكل تحليل اجتماعي هو نظرية التناقض.

(1) المصدر نفسه، ص 105 ـ 106.

أي، بالتحديد، المنطق الذي يحكم فهم علاقات الترابط وأشكاله بين مختلف المستويات البنيوية للبنية الاجتماعية في وحدتها المعقدة، وفي سيرورة تطورها التاريخي. والأساس النظري هذا حاضر في النص نفسه الذي ينقده بعلبكي، لكنه حاضر فيه ضمنياً، من حيث أن النص هذا هو أثر منه. وليس، بالتأكيد، كما فهمه، أو كما أساء فهمه بعلبكي: حرّ هو ناقدي في أن يفهم كما يشاء نمط العلاقات بين تلك المستويات البنيوية. فمن حقه أن يصيب، إذا أصاب، ومن حقه أن يخطىء. والنقد حقّ للجميع. لكن، ليس من حقه أن ينسب إليّ فكراً ليس فكري، أو أن يؤكد أن فكري يفتقر، في تحليله، إلى ما لا يفتقر إليه فكره من تمييز كذاك الذي يقيمه بين «مستويات التحديد» و«مستويات الهيمنة»، دون أن يقرأ ما كان عليه أن يقرأ، ليتحقق، على الأقل من صحة قوله.

ومهما يكن الأمر، فليس في وسعي أن أستعيد في هذه الدراسة تحليلاً متكاملاً قمت به في دراسة سابقة، باختصار أقول: لقد أخطأ ناقدي مرّتين: مرّة في تأويله فكري، ومرّة في بناء فكره على الشكل الذي يقدمه في تحديد العلاقات بين الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي. تصحيحاً لما نسبه إليّ، أراني مرغماً على الإشارة، بسرعة، إلى أنني أميّز، في وحدة البناء الاجتماعي، بين التناقض الأساسي، الذي هو الاقتصادي، والتناقض الرئيسي الذي هو السياسي، والتناقضات الثانوية التي تتحرك في حقل كلّ من طرفي التناقض الرئيسي هذا. وأميّز أيضاً، في حركة هذا التناقض السياسي، بين الشكل الرئيسي الذي فيه يتحرك، وأشكاله الثانوية الأخرى. والشكل الرئيسي هذا ليس

واحداً، وليس ثابتاً، بل هو، بالعكس، مختلف باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بحركة التناقض. وهو، بالتالي، متنقّل بين مستويات البناء الاجتماعي. قد يكون الشكل الرئيسي هذا، إذن، من التناقض السياسي الذي هو هو التناقض الرئيسي، الشكل الإيديولوجي، في تحدده، مثلاً، كشكل طائفي، أو ديني، في شروط تاريخية محددة. وقد يكون الشكل الاقتصادي من هذا التناقض، في شروط تاريخية أخرى. وتجدر الملاحظة، في هذا المجال، أن الشكل الاقتصادي هذا من التناقض السياسي هو غير التناقض الاقتصادي (الأساسي). وقد يخلط البعض من الماركسيين بين الاثنين. لذا وجب التنبيه.

وأميّز أيضاً، في تحليل البناء الاجتماعي، بين التفاوت البنيوي والتفاوت التطوري. والتمييز هذا ضروري، لأنه به يكون التمييز، مثلاً، بين التناقض المحدِّد والتناقض المسيطر. فالمحدِّد هو الاقتصادي، الذي هو هو الأساسي. والمسيطر هو السياسي، الذي هو هو الرئيسي. والأمر ليس لفظياً. فالتمييز هذا معرفي (نظري). لكنه ضروري بضرورة النظرية للمعرفة. فالاقتصادي، إذن، هو الأساسي، قياساً على محور التفاوت البنيوي الذي هو، ذهنياً، أعني نظرياً، محور عمودي (أو رأسي)، عليه، وبه، تتحدد مستويات البناء الاجتماعي في حضوره لذاته. ولا يمكن التمييز في هذه المستويات التي هي مستويات التناقضات البنيوية في البناء الاجتماعي، بين الأساسي منها، مثلاً، والرئيسي، أو الثانوي، إلّا بمحور هذا التفاوت البنيوي، وقياساً عليه. هكذا يكون السياسي، بالتالي، هو الرئيسي، قياساً على هذا المحور العمودي. لكن الاقتصادي هو المحدِّد، قياساً على محور التفاوت التطوري الذي هو، ذهنياً، أعني نظرياً، محور أفقي. إنه محور

حركة التطور التاريخي للبناء الاجتماعي المعقد، ككلّ، أو كوحدة. والسياسي، قياساً على هذا المحور، هو المسيطر. أما الإيديولوجي، فليس له مستوى بنيوي إلّا في ارتباطه التبعي، ارتباطاً بنيوياً، بالسياسي. الإيديولوجي هو، في تعبير آخر، واحد من مستويات تمظهر السياسي. أشير إلى هذا الأمر المعقد ولا أقف عنده، لأن إطار هذه الدراسة ليس المجال الصالح لذلك.

لهذا كله، وفي ضوء ما سبق، وجب التمييز أيضاً بين علاقة التحديد وعلاقة السيطرة، في تحليل العلاقات المترابطة بين تناقضات البنية الاجتماعية ومستوياتها. ووجب أيضاً، للضرورة المعرفية نفسها، التمييز بين علاقة السيطرة وعلاقة الهيمنة. ومن الضروري عدم الخلط النظري بين العلاقتين. نفهم هذه الضرورة، في وجه منها، إذا علمنا أن السياسي هو هو الصراع الطبقي، وأنه ليس الدولة، وليس الحقوقي، ولا المؤسسي، إلّا من وجهة نظر الطبقة البورجوازية المسيطرة التي تطرح، دوماً، فكرها كأنه الفكر بالمطلق، وتقدم به الواقع الاجتماعي، في شكل ظهوره له، وبه، كأنه الواقع بالمطلق. إذا كان السياسي، بالعكس، هو هو الصراع الطبقي، وجب، نظرياً، أعني معرفياً، التمييز، في تحليل البنية الاجتماعية وأشكال معرفتها، بين مواقع نظر طبقية مختلفة متناقضة متصارعة. ووجب، بالتالي، التمييز، على الأقل، بين موقع نظر الطبقة البورجوازية المسيطرة، وموقع نظر الطبقة الثورية النقيض، التي هي الطبقة العاملة. لهذا وجب التمييز، أيضاً، بين شكل من حركة الصراع الطبقي، محدّد نظرياً وممارسياً، من موقع نظر الطبقة المسيطرة، وشكل آخر من حركة هذا الصراع، مختلف عن ذاك، هو الذي يتحدد، نظرياً وممارسياً، من موقع نظر الطبقة الثورية النقيض. هذا ما فرض عليّ التمييز بين حركتين من الصراع

الطبقي مختلفتين، أو بين شكلين من الحركة العامة للصراع الطبقي التي هي حركته المحورية الموحّدة للكل الاجتماعي: الأولى هي الحركة الانتباذية للصراع الطبقي. وهي حركته من موقع نظر البورجوازية التي تحاول دوماً إزاحة هذا الصراع، في تحرّكه في أشكاله الرئيسية، عن مستواه السياسي البنيوي، لتحول دون تحرّكه في شكله الرئيسي، كصراع سياسي هو، بالضبط، صراع على السلطة. والثانية هي الحركة الانجذابية للصراع الطبقي. وهي حركة من موقع نظر الطبقة العاملة التي تهدف دوماً، في أشكال وشروط مختلفة من ممارساتها، إلى دفع الصراع الطبقي إلى التحرك على مستواه البنيوي، في شكله الرئيسي، كصراع سياسي هو صراع على السلطة. ولمستويات البنية الاجتماعية، في كل من هاتين الحركتين المختلفتين من الصراع الطبقي، شكل من الترابط، والتمفصل، مختلف عن الآخر. فالشكل التراكبي، مثلاً، هو الذي تتنضد فيه هذه المستويات، بفعل سيطرة الممارسة السياسية للبوجوازية في الحقل السياسي للصراع الطبقي. والشكل الانصهاري هو الذي تتساتل فيه جميع التناقضات الاجتماعية لتصبّ في مركز انصهارها السياسي. وشرط إمكان هذا الشكل هو سيطرة الممارسة السياسية للطبقة الثورية النقيض في الحقل السياسي للصراع الطبقي.

لأن السياسي هو الصراع الطبقي، وجب التمييز بين علاقة السيطرة الطبقية وعلاقة الهيمنة الطبقية. ذلك أن الصراع الطبقي، برغم كونه صراعاً يتمحور حول التناقض الدائم فيه بين الطبقتين الرئيسيتين: البورجوازية والبروليتاريا، ليس صراعاً بين هاتين الطبقتين فقط. إنه دوماً صراع بين تحالفين طبقيين مختلفين، تتحدد كل من الطبقتين الرئيسيتين، في كل من هذين التحالفين،

بأنها، مبدئياً، القطب الجاذب للتحالف. هذا يعني، ببساطة، أن كلاً من طرفي الصراع الطبقي، أو أن كلاً من هذين التحالفين المتصارعين، هو حقل لتناقضات ثانوية بين عناصر التحالف الواحد. إنه، إذن، حقل لصراع طبقي بين هذه العناصر، يجب تمييزه من الصراع الطبقي القائم بين الطرفين الرئيسيين. لئن كانت العلاقة القائمة بين هذين الطرفين هي علاقة سيطرة، فالعلاقة القائمة بين العناصر المكوّنة لكل طرف من الطرفين هي علاقة هيمنة. والعلاقة بين هاتين العلاقتين أساسية في تحديد صيرورة التناقض الرئيسي الذي، بصيرورته، تتحدد صيرورة التناقض الأساسي نفسه، الذي يحدده. وهذا أيضاً أمر آخر بالغ التعقيد، لا مجال الآن للبحث فيه.

4 ـ في نقد التمييز بين «مستويات التحديد» و«مستويات الهيمنة»

ربما كان عليّ، لدرء كل التباس، أن أنبّه القارىء وناقدي إلى أن ما سبق ليس سوى عرض مقتضب جداً لعدد من المفهومات النظرية التي هي أدوات معرفية أراها ضرورية لإنتاج معرفة ملموسة بواقع اجتماعي ملموس. ولقد حاولت أن أستعين بها في معالجة المسألة الطائفية. وسأستعين بها أيضاً في نقد ناقدي. لذا، وفي ضوء ما سبق، أبدأ النقد المضاد هذا باعتراض أساسي على ما ورد في نصّ بعلبكي من تمييز لـ«مستويات التحديد» بأنها «مستويات الإنتاج والنظام السياسي»، ومن تمييز لـ«مستويات الهيمنة» بأنها «مستويات الانتظام الإيديولوجي». أرى في هذا القول غموضاً لا يقبله فكر ماركسي. وما دام هذا الفكر هو تربة

النقاش بيننا، أسأل، بدهشة: هل قرأ بعلبكي مقدمة ماركس الشهيرة لـ«إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»؟ لا أقول هذا من باب التسلّح بنصّ أشهره في وجه محاوري، لأردّ بقدسيته عني نقداً يرتدّ ضد قائله. أقول هذا لأن بعلبكي مفكر ماركسي. وأنا أيضاً ماركسي. وأوّليات فكرنا المشترك هذا أن الاقتصادي هو المحدِّد، وهو البناء التحتي، وهو القاعدة المادية. أما السياسي فهو، والإيديولوجي الملائم له، البناء الفوقي، وهو المسيطر. فكيف اختلطت الأمور على بعلبكي حتى راح يضع السياسي في طرف واحد مع الاقتصادي، في خانة «مستويات التحديد»، دون تمييز بين الاثنين، كأنهما، في التحديد، وبالتحديد، واحد؟ واستقلّ الإيديولوجي عنهما، فحلّ محلّ السياسي، وصار هو «**المؤهل والمهيمن والناظم**»[1].

يخلط بعلبكي بين الاقتصادي والسياسي، وبين السياسي والإيديولوجي، وبين علاقة التحديد وعلاقة السيطرة، وبين هذه وعلاقة الهيمنة، ويصل، في حالات الخلط هذه جميعاً، إلى نتيجة واحدة هي: تغييب السياسي وإلغاء دوره الفعلي، من حيث هو دور العامل الرئيسي المسيطر في تطور البنية الاجتماعية القائمة. والسياسي هو، بالتحديد، صراع الطبقات، في أشكاله التاريخية المختلفة. ولا وجود لطبقات، ولا صراع بين الطبقات إلّا في شكل تاريخي محدد ببنية اقتصادية محددة بنمط محدد من الإنتاج. أقول هذا لأؤكد أن مثل هذا السياسي يستدعي، بالضرورة، الاقتصادي، ويفترض وجوده. ما دام السياسي هو الصراع الطبقي، لا يمكن، في تعبير آخر، عزله عن الاقتصادي ـ

---

(1) المصدر نفسه، ص 106.

حتى لو كان الكلام محصوراً فيه ـ، إلّا بالذهن، وفي شكل مؤقت، وللحظة من زمن التحليل، وفي هدف تعميق فهم العلاقة بينه وبين الاقتصادي. لذا، كان الاقتصادي، في إطار هذا الفهم، حاضراً في السياسي، من حيث أن السياسي أثرٌ منه، محدّد به، ويحدّده في الشكل نفسه الذي فيه يتحدد به. للاقتصادي، إذن، في السياسي حضور معين هو، بالضبط، حضوره في غيابه. (كحضور اللاوعي في الوعي، في البنية النفسية). من هنا أتى التعقيد في تحليل السياسي، أعني في تحليل حركة الصراعات الطبقية في بنية اجتماعية محددة. والتعقيد هنا يكمن في ضرورة ردّ السياسي إلى الاقتصادي، في مقاربة الأشكال نفسها التي فيها يتميز، بما هو السياسي. مثلاً، في شكله الطائفي. أقول هذا، لا لأعود ثانيةً إلى البحث في علاقات الترابط والتمفصل بين الاقتصادي والسياسي (والإيديولوجي أيضاً)، بل لأقول، بمزيد من الدقة، إن تلك النتيجة التي يصل إليها بعلبكي لا تنحصر في تغييبه السياسي، وإحلاله الإيديولوجي، تالياً، محله. ذلك أن تغييب السياسي هذا يقوده، فعلياً، إلى تغييب الاقتصادي نفسه. أو قل، للتلطيف، إلى ما يُشبه هذا التغييب. ويظهر هذا التغييب، كذاك، في تحديد الإيديولوجي بأنه «المؤهل والمهيمن والناظم». يكتسب الإيديولوجي، باستقلاله هذا الاستقلال عن السياسي والاقتصادي، ثباتاً بنيوياً ليس حتى للاقتصادي، كأنه قائم بذاته، دائم في تكراره، يتّسع لتعاقب أزمنة أنماط متعددة من الإنتاج، ويبقى، لا يتغيّر، كأنه جوهر. إنه «الانتظام الطائفي» إياه الذي هو هو، واحد في تماثله، ضد المتغيّر السياسي، أو الاقتصادي. إنه «المترسّخ»، ضد «المستجد». وهو هو التاريخي، فهذا «لا تاريخ له».

إلى مثل هذا الفهم الغريب للتاريخ، يصل بعلبكي في فهمه الإيديولوجيّ، في عزلته عن السياسي والاقتصادي، وفي ترسّخه في هذه العزلة. وهو فهم أقلّ ما يمكن أن يُقال فيه إنه غريب على المادية التاريخية. بل هو هو الفهم المثالي نفسه. ليس من عادتي أن أضع النقاش على مثل هذا الصعيد من علاقة التناقض، في الفكر، بين المثالية والمادية. وليس من عادتي أن يكون همّي في النقد أن أجابه الفكر الذي أنقد بالقول إنه مثالي، كأن بهذا القول ينتهي النقد. لكنني وجدت طرافة في أن يتهمني بعلبكي بالانزلاق إلى «**مثالية في التفكير**»[1]، في تحديدي الطائفة ـ وليس الطائفية، كما يقول ـ بأنها «علاقة سياسية محددة يفسر وجودها شكل من الصراع الطبقي، ويفسر إلغاءها شكل آخر من الصراع الطبقي»، بينما «المادية في التفكير» تكمن عنده في ذلك الفهم الغريب للتاريخ الذي يمشي فيه التاريخ مقلوباً على رأسه. وحين أقول: «يمشي»، إنما أعني يتكرر. الطرافة هي في هذه المفارقة: في انقلاب المثالية مادية، والمادية مثالية. لن أقف عند هذا الأمر، إذن، إلّا قليلاً، لأعود إليه من زاوية أخرى.

5 ـ في نقد هيمنة الإيديولوجي

لقد ألحّ عليّ السؤال، حين قرأت مقالة بعلبكي: كيف وصل ناقدي إلى تأكيد أن أطر الانتظام الإيديولوجي الطائفي قد اتسعت لتعاقب عدة أنماط من الإنتاج، وما زالت مؤهلة للاتساع لأزمنة أخرى من الإنتاج؟ كيف أمكن للإيديولوجي ـ في عبارة أخرى ـ أن يكون له عنده ثبات بنيوي يفوق حتى الذي للاقتصادي؟ ورأيت

(1) المصدر نفسه، ص 109.

الجواب يكمن في منطق العلاقة التي يقيمها ناقدي بين الاقتصادي والسياسي، من جهة، والإيديولوجي من جهة أخرى. ففي هذه العلاقة، لا يتحدد مستوى الإيديولوجي بأنه المستوى المهيمن إلّا باستقلاله بذاته عن الاقتصادي والسياسي، بينما هو، في واقعه المادي، النظري، شكل من الأشكال التي فيها يتمظهر السياسي، في شروط تحدده بالاقتصادي. إن تحرّر الإيديولوجي من السياسي هو الذي يقود إلى تحرره من الاقتصادي، ويجعل منه، بالتالي، المستوى المهيمن. وبتحرره المزدوج هذا، يستحيل الإيديولوجي ـ الذي هو، في مثالنا، «الانتظام الطائفي» ـ إطاراً اجتماعياً عاماً فيه تجري حركة التاريخ، وبه تنتظم. بل إنه **الإطار** الثابت المترسّخ المتكرر المتماثل الواحد الأوحد الذي فيه يجري التاريخ إلى مستقرّ له. وليس للتاريخ إطار آخر غيره. هكذا يحتل الإيديولوجي، في هذا التأويل، ليس محل السياسي وحسب، فيقوم بدوره، من حيث هو، بدلاً منه، المهيمن؛ ـ (ملاحظة: أكثر الظن أن كلمة المهيمن هذه لها عند بعلبكي معنى المسيطر، لا سيما أن بعلبكي لا يميز، في نظام فكره وجهاز مفاهيمه، بين السيطرة والهيمنة. ولعل هذا أثر من تغييبه السياسي) ـ بل إنه يحتل أيضاً محل الاقتصادي نفسه، ويقوم بدوره. إنه، عملياً، المحدِّد والمهيمن، بسبب من غياب الاقتصادي في تحديد دور الإيديولوجي نفسه، نتيجةً لتغييب السياسي. ومهما يكن الأمر، فإن دور الاقتصادي في تحديد «الانتظام الطائفي» لا يظهر في نص بعلبكي، كأنه لا وجود له. ثم إن الثبات البنيويّ الذي للإيديولوجي في هذا النص (أو الترسّخ الذي له) يعطيه قدرة على التحديد، وفاعلية في التحديد، أقوى من قدرة الاقتصادي وفاعليته. يظهر هذا في أكثر من موضع في مقالة بعلبكي، كما

سنرى لاحقاً. وتأكيداً لما أقول، أسمح لنفسي بتذكير ناقدي بأن الإطار الأساسي، (أو الأطر الأساسية)، لحركة التاريخ الاجتماعي هو، في المادية التاريخية، الإطار الذي ترسمه وتحدده بنية علاقات الإنتاج القائمة في بنية اجتماعية محددة. في إطار هذه العلاقات المادية الموضوعية من الإنتاج يجري التاريخ. وليس بإمكانه، حتى في أساطيره ونظمه الفكرية، وفي معتقدات الجماعات فيه وانتماءاتها الدينية المتضاربة، وعاداتها وطقوسها وممارساتها اليومية، أن يجري خارج هذه العلاقات التي تحدد حركته. حركته هذه، إذن، في شتى أشكال ظهورها، ليست منفلتة من هذه العلاقات، بل فيها ترتسم. هذه هي ألفباء المادية، وهذا ما يميز الفكر المادي من الفكر البورجوازي في حقل فهم التاريخ. لا بد للفكر المادي، إذن، من ردّ جميع الظاهرات الاجتماعية، بما فيها الظاهرات الإيديولوجية، بالطبع، في حركة التاريخ، إلى هذه العلاقات، ووضعها فيها، من حيث هي إطارها المادي التاريخي، حتى لو كانت تلك الظاهرات، أو بعض منها، تنتمي إلى علاقات سابقة من الإنتاج، أي إلى زمن اجتماعي آخر. ولنفترض، على سبيل المثال، أن الظاهرة الطائفية، بما هي، كما يحددها بعلبكي، انتظام اجتماعي إيديولوجي طائفي، تعود إلى عهد الفاطميين، وتعود، بالتالي، إلى علاقات من الإنتاج سابقة على الرأسمالية. ولنفترض أيضاً أن هذه الظاهرة مترسخة، وأنها لا تزال قائمة في البنية الاجتماعية الرأسمالية الحاضرة، تشهد فيها على ماضيها. إن النظر فيها، في حاضرها هذا، بفكر مادي، يقضي بضرورة البحث في هذه البنية الحاضرة، وفي آلية تطورها التاريخي، لفهمها ـ أعني لفهم تلك الظاهرة الطائفية ـ ولتفسير بقائها وديمومتها فيها. مبدأ أساسي في هذا الفكر المادي هو

التالي: إن تلك الظاهرة لا تجد في ذاتها مبدأ تفسيرها وتفسير بقائها، واستمرار حضورها في البنية الحاضرة. إنها، بالعكس تماماً، تجد مبدأ هذا التفسير في حاضر هذه البنية، وفي آليتها الداخلية الخاصة. إن الرأسمالية في لبنان هي التي ـ في تعبير آخر مباشر ـ تفسّر الطائفية، حتى لو كانت الطائفية هذه ظاهرة مترسّخة في التاريخ، تعود إلى ما قبل الفاطميين أو أجدادهم، وليست الطائفية هي التي تفسر الرأسمالية، أو المجتمع الرأسمالي الطائفي. بل إن الرأسمالية نفسها هي التي تفسّر ترسّخ الطائفية ذاك، ولا تجد الطائفية في ذاتها مبدأ تفسير ترسّخها هذا. هنا يكمن جوهر الاختلاف بيني وبين الآخرين، بمن فيهم بعض الماركسيين، كبعلبكي، مثلاً، أو ضاهر: إنهم يفسّرون الرأسمالية، في لبنان، بالطائفية، وأنا أفسّر الطائفية بالرأسمالية. قد تكون هذه الصيغة من القول غير دقيقة ـ وهي كذلك ـ، وقد تحتاج إلى توضيح. لذا، أجرّد، فأقول: إنهم يفسّرون الحاضر بالماضي ـ ويسمون هذا تاريخاً. وأنا أفسّر الماضي بالحاضر، وبالحاضر ـ لا بالماضي ـ أفسّر أيضاً استمرار حضور الماضي فيه. أما التاريخ، فشيء آخر غير التكرار في التماثل. إنه اختلاف. وفي اختلاف الحاضر، يُكتب تاريخ الماضي، وفيه أيضاً، يُصنع التاريخ مختلفاً.

لا أظلم ناقدي إذا قلت إنه يفسّر الرأسمالية بالطائفية، من حيث هو يجد في الطائفية، التي هي عنده انتظام اجتماعي إيديولوجي مترسّخ، مبدأ تفسير النظام السياسي البورجوازي، بما هو نظام طائفي. فقوله، في نصه السابق الذي أثبتّ أعلاه، إن «مستوى النظم أو الانتظام الاجتماعي الإيديولوجي الطائفي كمستوى مهيمن (هو الذي) يؤهل تاريخياً لقيام الشكل الطائفي

للنظام السياسي»، قوله هذا، إذن، يؤكد ما أقول. ويؤكد ما أقول أيضاً نص آخر أكثر وضوحاً، يقول فيه بعلبكي: «**كان (علي مهدي عامل) أن يرى العلاقة بين الشكل الطائفي للسلطة والتشكل الطائفي للمجتمع وهي علاقة تلازم بنيوي تاريخي مباشر مترسّخ إلى جانب علاقة الشكل الطائفي بالرأسمالية التابعة كعلاقة تلازم بنيوي غير مباشر ومستجد**»[1]. نحن، في هذا النص، في الظاهر، أمام علاقتين مختلفتين متجاورتين: الأولى ينعتها بعلبكي بالعلاقة «**المهيمنة والمباشرة**»[2]. وهي القائمة بين الشكل الطائفي للسلطة ـ التي يغفل بعلبكي عن تحديدها بالسلطة الرأسمالية البورجوازية ـ والتشكل الطائفي للمجتمع. إنها «**علاقة تلازم بنيوي تاريخي مباشر مترسّخ**». أما الثانية، فهي القائمة بين الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي والرأسمالية «التابعة». إنها «**علاقة تلازم بنيوي غير مباشر ومستجد**». وبمقارنة سريعة بين نعوت الاثنتين نرى أن المقابلة ـ أو التقابل ـ قائمة بينها جميعاً، باستثناء واحد منها هو نعت «التاريخي» الذي ينحصر في العلاقة الأولى دون الثانية. وفي هذا تأكيد على أن التاريخ هو، عند بعلبكي، الإيديولوجي، وهو المتكرر دوماً، وهو المتماثل بذاته، حتى في تحوّله، فتحوّله شرط لتماثله، لأنه دوماً في تواصل. والعلاقة بين هاتين العلاقتين هي، في نص بعلبكي، علاقة تجاور. وهي، بالتالي، علاقة خارجية يكاد ينعدم فيها دور الثانية، الخاصة بالحاضر ـ (علاقة الشكل الطائفي بالرأسمالية التابعة) ـ، قياساً على دور الأولى، الخاصة بالماضي، والحاضرة أيضاً في الحاضر ـ (علاقة الشكل الطائفي بالتشكل الطائفي للمجتمع) ـ، كأنها ليست في النص إلّا من باب رفع العتب.

---

(1) المصدر نفسه، ص 107.
(2) المصدر نفسه، ص 107.

والنص في هذا واضح كل الوضوح: إن «التشكل الطائفي للمجتمع» ـ وهو تشكل إيديولوجي، بينما ماركس يتكلم على التكوين الاقتصادي الاجتماعي. والفرق بين المفهومين كبير، كما ألمحنا سابقاً ـ هو الذي يحدد الشكل الطائفي للسلطة، حتى لو كان يعود إلى عهد الفاطميين. معنى هذا، في تعبير آخر، أنه هو الذي يفرض على السلطة السياسية الرأسمالية البورجوازية ضرورة أن تكون سلطة طائفية. فالشكل الطائفي لهذه السلطة لا يجد، إذن، تفسيره، في كونها سلطة بورجوازية، ولا في كون البنية الاجتماعية التي تقوم فيها هذه السلطة البورجوازية، بنية رأسمالية «تابعة»، أي، بالتحديد، كولونيالية، بل يجد، بالعكس، تفسيره في أن للمجتمع «تشكلاً»، أي تكويناً طائفياً يعود إلى عهد الفاطميين. ليس من فارق كبير بين هذا القول، وذلك الذي يؤكد أن السلطة في لبنان طائفية لأن لبنان بلد تعايش طائفي، وأن الدولة فيه طائفية لأنها دولة طوائف. ويتأكد هذا التماثل بين القولين، وبين المنطقين من الفكر اللذين يحكمانهما، في أن «العلاقة المهيمنة والمباشرة» هي، في نص بعلبكي، بالضبط، هذه العلاقة المترسخة القديمة بين الشكل الطائفي للسلطة والتشكل الطائفي للمجتمع، كأن هذا «التشكل الإيديولوجي» يحتل، في بناء فكر بعلبكي، موقع القاعدة، أو البنية التحتية، التي يقوم عليها ذلك الشكل الطائفي من السلطة التي ليس لها، بالتالي، طابع طبقي تاريخي محدّد بنمط محدد من الإنتاج هو المسيطر في البنية الاجتماعية القائمة. وطبيعي أن يختفي مثل هذا الطابع الطبقي المميّز للسلطة السياسية، باختفاء هذا النمط المحدد من الإنتاج، وبردّ تلك السلطة إلى «التشكل الطائفي للمجتمع»، الذي سبق القول إنه تشكل إيديولوجي، لا إلى الاقتصادي، بما هو نمط

الإنتاج. أقول، إذن، إن «العلاقة المهيمنة المباشرة» هي، في لغة بعلبكي، تلك العلاقة المترسّخة، لا العلاقة «المستجدة» القائمة بين الشكل الطائفي للسلطة والرأسمالية «التابعة». والعلاقة تلك ـ لا هذه ـ هي أيضاً المتحوّلة «**بتحول كل من الشكل الطائفي للنظام السياسي والانتظام الاجتماعي والإيديولوجي**»[1]. لذا كان الانتظام الإيديولوجي هذا هو هو في تحوّلاته وتكيّفاته، وضرورات أن يبقى في تحوّلاته وتكيّفاته واحداً مترسّخاً لا يتغيّر، يتّسع لكل جديد من التاريخ، أو طارىء. حتى لو كان الجديد هذا هو الرأسمالية، بل الإشتراكية نفسها. هكذا يتأكد «**تواصل التلازم البنيوي التاريخي**»[2] بين الشكل الطائفي للسلطة، والتشكل الطائفي للمجتمع. وهو، لهذا، «**يتضمن التلاؤم ولا يمكن أن ينقلب إلى عدم تلاؤم طالما أن بنية السلطة الطبقية تبقى هي ذاتها تنتظم بأشكال انتظام اجتماعية إيديولوجية طائفية تدرجت لتتكيف أخيراً مع بنية الرأسمالية التابعة**»[3].

فضيلة التفسير المادي للتاريخ الاجتماعي أنه يفتح في التاريخ نافذة التغيير، ويطرح هذا التغيير، لا كإمكان وحسب، بل كضرورة تتحقق في صراع طبقي ـ وبصراع طبقي ـ يدرك أن من شروط الثورة أن تدخل القوى المنتجة في علاقة من عدم التلاؤم مع الأطر المادية التي فيها تتطور، والتي هي، بالتحديد، علاقات الإنتاج. فهل يجوز القول إن «فضيلة» هذا «التفسير» الذي يقترحه بعلبكي هي، بالعكس، إقفال نافذة التغيير في التاريخ، بفرض

(1) المصدر نفسه، ص 107.
(2) المصدر نفسه، ص 107.
(3) المصدر نفسه، ص 107.

التلاؤم قدراً فيه، بين شكل طائفي للسلطة، وتشكل (أي انبناء) طائفي للمجتمع؟ وكيف يمكن لحركة التاريخ الاجتماعي أن تدخل في تناقض، أو في علاقة من عدم التلاؤم مع أطرها «الناظمة»، ما دامت هذه الأطر طائفية، منفلتة من كل متغيّر اقتصادي أو سياسي، في انتظامها الإيديولوجي المتكرر في تواصل؟ قدر المجتمع في لبنان، بحسب هذا المنطق من الفكر ومن التفسير، أن يدوم في تشكّله الطائفي، وأن يكون له نظام سياسي ذو شكل طائفي يدوم بديمومته. هذا يعني أن السلطة فيه، حتى لو كانت طبقية، ستبقى طائفية، سواء أكانت البنية الاجتماعية إقطاعية أم استبدادية أم رأسمالية أم حتى إشتراكية. ذلك أن إطار حركة التاريخ الاجتماعي «وناظمها» ليس الاقتصادي ـ أو نمط الإنتاج ـ بل الإيديولوجي المتحرر من كل قيد، الخارج على كل تحديد. والإيديولوجي هذا، اليومي، المعاش، المؤهل، المهيمن، الناظم، الشرط، المباشر، المترسّخ، المتواصل، الذي لا يحدده محدِّد هو، بالضبط، الانتظام الطائفي. لذا كانت السلطة السياسية به، دوماً، سلطة طائفية. فبديمومته تدوم، طائفية، مهما اختلف طابعها الطبقي، على امتداد تعاقب أنماط من الإنتاج متعددة. وفي هذا يقول بعلبكي، دون أي التباس: «**لا يمكن أن يقوم نظام سياسي في مجتمع طبقي ما زال ينتظم إيديولوجياً واجتماعياً ويومياً في أطر طائفية دون أن يكون شكل هذا النظام طائفياً**»[1]. حين يلعب «الانتظام الإيديولوجي الطائفي» مثل هذا الدور في تحديد الشكل الطائفي للسلطة السياسية البورجوازية، يفقد الاقتصادي دور العامل المحدِّد، وتفقد، بالتالي، الرأسمالية «التابعة» كل أثر في

---

(1) المصدر نفسه، ص 107.

تحديد النظام السياسي الطائفي. بل حتى لو كان لها أثر ما في تحديد هذا النظام، فهو أثر يمكن الاستغناء عنه، ما دام ذلك «الانتظام الإيديولوجي المترسّخ» هو مبدأ تفسير «المستجد».

قد لا يوافقني ناقدي على دفع نصه في اتجاه هذا التأويل، وقد يعترض عليّ قائلاً إنه لم يلغ الدور المحدّد للاقتصادي، بل اكتفى بأن وضع الاقتصادي هذا في علاقة بالسياسي هو فيها محدِّد له «بصورة غير مباشرة» في بلدان «العالم الثالث»، بينما هو، في بلدان «المتروبول»، «يحدد شكل النظام السياسي مباشرة». هكذا يجد الوضع النظري للإيديولوجي، من حيث هو، في البناء الاجتماعي، المستوى المهيمن الناظم الخ...، أساسه المادي التاريخي في تميّز بلدان «العالم الثالث» من بلدان «المتروبول»، أي في تميّز الرأسمالية «التابعة» من الرأسمالية الإمبريالية. والتمييز بين طرفي العلاقة الإمبريالية ضروري لفهم الموقع الذي يحتله الإيديولوجي في بناء فكر بعلبكي. نترك لناقدنا الكلام حتى يوضح بنفسه فكره. يقول:

«عندما يكون الانتظام الإيديولوجي والاجتماعي والطائفي والعشائري سابقاً على «توفر الشروط التاريخية التي تكونت فيها دولة البورجوازية كدولة طائفية» تصبح هذه الشروط الإنتاجية التاريخية هي المحدّدة ولكن بصورة غير مباشرة لقيام النظام السياسي للدولة البورجوازية. ويمكننا وبقراءة مخصبة للتاريخ:

ـ أن نعتبر بأن رسوخ مثل هذا الانتظام الإيديولوجي الاجتماعي الطائفي ما قبل الرأسمالي هو هو الشرط المهيمن مباشرة في قيام الشكل الطائفي للنظام السياسي للدولة البورجوازية التابعة، وفي مثل هذا التبلور تقرب الحالة اللبنانية من الأنموذج في توصيف تبعية بلدان العالم الثالث حيث يتكفل المستوى الإيديولوجي المهيمن

برعاية النظم الاجتماعي الملائم وإعادة إنتاجه في خدمة المستوى الإنتاجي المحدّد.

ـ وأن نعتبر بأن التشكيلات الطائفية والعشائرية هذه، التي اتسعت لتناقضات الإنتاج ما قبل الرأسمالي واتسعت للانتقال إلى الرأسمالية التابعة واتسعت لاحقاً لتناقضات هذه الرأسمالية اللبنانية، هي هي التشكيلات التي تتسع للانتقال من الرأسمالية اللبنانية التابعة الراهنة إلى رأسمالية انتقالية مكلفة في ترسخها واعدة في طبيعة تناقضها وانتقالها اللاحقين.

ولهذا نرى في مقولة مهدي عامل بأن «الشكل الطائفي لهذه الدولة هو أساسي (. . .) لوجودها كدولة بورجوازية، مقولة لا تميز بين الدينامية الغالبة للنظام الإنتاجي الاجتماعي البورجوازي في المتروبول، وهو هنا يحدّد شكل النظام السياسي مباشرة، والدينامية المغلوبة للنظام الإنتاجي الاجتماعي البورجوازي التابع، وهو هنا لا يحدد شكل النظام السياسي كشرط تكويني مباشر بل يحدده وبصورة غير مباشرة وفق ما تسمح به وتحضر له دينامية الانتظام الاجتماعي الثقافي الإيديولوجي كانتظام مهيمن ومعاش وكشرط مباشر.

ونميل، والحالة هذه، إلى استبدال مقولة الصديق مهدي أعلاه بالقول: بأن طائفية النظام السياسي للرأسمالية التابعة التي شهدناها ليست إلّا شكلاً من أشكال التناظم الطائفي المهيمن التي سبق وشهدتها البلاد أو التي سوف تشهدها طالما توفرت الشروط التاريخية لصمود البنية الطبقية للرأسمالية التابعة فيها»[1].

كان عليّ أن أثبت هذا النص بكامله حتى أتيح لناقدي فرصة

(1) المصدر نفسه، ص 104 ـ 105.

عرض أفكاره. وأفكاره تستثير نقاشاً قد يكون مفيداً بين الماركسيين، يقول، في مطلع نصه، إن «الانتظام الطائفي...» سابق على الرأسمالية. و«هو هو الشرط المهيمن مباشرة في قيام الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي». هذا يعني، بوضوح، أن الطائفية التي هي، عند بعلبكي، ذلك «الانتظام»، تنتمي إلى علاقات ما قبل الرأسمالية، وأن هذه العلاقات نفسها ما زالت قائمة في البنية الاجتماعية الرأسمالية «التابعة»، وأنها، في هذه البنية، هي التي تفسّر الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي. لا يجد هذا النظام، إذن، تفسيره في البنية الرأسمالية، بل في البنية السابقة عليها. ولا يجد، بالتالي، تفسيره في الاقتصادي الراهن، بل في الإيديولوجي السابق عليه، الدائم حتى في الحاضر.

لن أناقش هذا القول، فلقد ناقشته، بالتفصيل، في فصول سابقة، فلا داعي للتكرار. لكنني أودّ، من الناحية الشكلية البحت، أن أفترض، للحظة، أنه قول صحيح. فلماذا يربط بعلبكي، في نهاية نصه، «أشكال التناظم الطائفي المهيمن» وتجدد هذه الأشكال، بتوفر «الشروط التاريخية لصمود البنية الطبقية للرأسمالية التابعة»، ما دام هو يؤكد، في مطلع نصه، استقلال ذلك «الانتظام الإيديولوجي الطائفي» ــ واستقلال أشكاله أيضاً ــ عن هذه الشروط، من حيث هو سابق عليها؟ لا أجد لهذا التناقض تفسيراً آخر سوى تلك الصعوبة، التي رأينا أمثلة عليها، في محاولة التوفيق، في التحليل، بين الطائفي والطبقي، وفي تحديد نوع العلاقة بينهما. إنه ــ أعني هذا التناقض ــ أثر من ارتباك الفكر في تحديد العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي، لا سيما حين يكون هذا الفكر واقعاً بين ضرورة

الأمانة لطابعه المادي، و«قراءة مخصبة للتاريخ» تبتعد به عن أسسه المادية.

وأتساءل: ما هي هذه «التشكيلات الطائفية...» التي تتسع لتناقضات عدة أنماط متعاقبة من الإنتاج؟ ما هي هذه «التشكيلات» التي تتسع لكل متغيّر اقتصادي وسياسي؟ فهل هي تتسع أيضاً للمتغيّر الإيديولوجي؟ أم أن الإيديولوجي الذي هو فيها ناظم كل تغيّر وتغيير، ثابت لا يتغيّر؟ ومن أين لهذه «التشكيلات» مثل هذا الثبات الذي هو جوهري أكثر منه بنيوي؟ إنها، في نص بعلبكي، تشكيلات لا يحددها نمط من الإنتاج، كأنها فوق الأنماط الإنتاجية جميعاً، تحدّد ولا تتحدد. أليست شبيهة بتلك «التشكيلات التقليدية والعلاقات قبل الرأسمالية» التي يرى فيها محسن إبراهيم «بنى فوقية تحتضن رأسماليات تابعة»؟[1]. وما هي هذه «الرأسمالية الانتقالية المكلفة في ترسخها الواعدة في طبيعة تناقضها وانتقالها اللاحقين»؟ نعوت لا تدل سوى على غموض الفكر في تحديد هذه الرأسمالية التي لا نعرف بماذا هي تختلف عن «الرأسمالية اللبنانية التابعة الراهنة»، ولماذا هي تختلف عنها، ولا نعرف أيضاً إلى أين هي منتقلة.

6 ـ في الاختلاف بين طرفيْ العلاقة الإمبريالية

ثم أصل، أخيراً، إلى التمييز الذي يقوم به بعلبكي بين «الدينامية الغالبة للنظام الإنتاجي الاجتماعي البورجوازي في المتروبول»، و«الدينامية المغلوبة للنظام الإنتاجي الاجتماعي

(1) محسن إبراهيم، قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب، منشورات بيروت المساء، بيروت، 1984، ص 54.

البورجوازي التابع». يأخذ عليّ ناقدي عدم القيام بهذا التمييز بين الديناميتين، بعد أن كان قد اتهمني، في مطلع مقالته، بالنظر في الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي «**قياساً على النموذج الكلاسيكي للرأسمالية الأوروبية**»[1].

بقراءة متأنية للنص، نرى أن التمييز هذا بين الديناميتين ينحصر في أن الأولى منهما هي الغالبة، والثانية هي المغلوبة. فالعلاقة بين الاثنتين هي، إذن، علاقة غلبة. لكن بعلبكي لا يقول لنا ما هي هذه الغلبة، ولا أين تكمن، ولا يحدد لنا آليتها، ولا يحدد أشكالها. ومفهوم الغلبة مفهوم خلدوني. وهو، بالتالي، مفهوم سياسي إيديولوجي، وليس مفهوماً اقتصادياً. لذا أتساءل إلى أيّ حدّ يمكن، أو يجوز، استخدامه ـ دون نقد ـ في حقل نظري وتاريخي آخر مختلف كلياً عن حقله النظري والتاريخي. صحيح أن بعض السلفيين من مدّعي الأصالة حاول، في السنوات الأخيرة، أن يستعين، في صراعه الإيديولوجي الطبقي ضد الفكر المادي الثوري، بابن خلدون على ماركس، فظلم الاثنين بجهله، وظلم نفسه. فدرءاً لكل التباس، لعل من الأفضل تمييز تلك العلاقة، التي هي هي العلاقة الإمبريالية، بأنها علاقة سيطرة ـ لا علاقة غلبة ـ تختلف باختلاف موقع النظر فيها. فهي علاقة سيطرة، من موقع نظر الطرف المسيطر الذي هو الرأسمالية الإمبريالية. وهي هي، من هذا الموقع، العلاقة الإمبريالية، لكنها العلاقة الكولونيالية. من موقع نظر الطرف الآخر الذي هو موقع

(1) ليس مهماً للبحث الراهن أن أدفع عني هذه التهمة. أكتفي بإحالة ناقدي ـ والقارىء أيضاً إذا شاء ـ إلى دراستي: «في نمط الانتاج الكولونيالي»، لعله يعيد النظر في حكمه.

نظر الرأسمالية الكولونيالية. وهي، من هذا الموقع، علاقة تبعية. والأساس المادي للسيطرة الإمبريالية ـ أو للتبعية الكولونيالية ـ أساس اقتصادي يكمن، بالتحديد، في آلية نمط الإنتاج نفسه، سواء في شكله الإمبريالي المسيطر، أم في شكله الكولونيالي التبعي. لئن كانت الغلبة، في مفهومها الخلدوني، سياسية إيديولوجية، فالسيطرة ـ كالتبعية ـ هي، في مفهومها الماركسي، في أساسها المادي نفسه، سيطرة ـ أو تبعية ـ اقتصادية تكمن في بنية علاقات الإنتاج القائمة، سواء أكانت إمبريالية أم كولونيالية، وتتجدد بتجددها. والسيطرة الإمبريالية ـ كالتبعية الكولونيالية ـ ليست سياسية أو إيديولوجية إلّا لأنها اقتصادية. لذا كان التحرر الوطني من الإمبريالية، مثلاً، قطعاً ضرورياً لعلاقة التبعية البنيوية التي تربط الإنتاج الكولونيالي، من حيث هو شكل تاريخي محدد من الإنتاج الرأسمالي، بالإنتاج الإمبريالي، وكان القطع هذا، بالضرورة، تحويلاً ثورياً لبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. هذا هو الاقتصادي الذي يغيّبه مفهوم الغلبة الخلدوني. فالنظر في العلاقة الإمبريالية بهذا المفهوم خطأ منهجي بإمكانه أن يقود إلى تغييب الاقتصادي في هذه العلاقة، وبالتالي، إلى خطأ معرفي، أو معرفة خاطئة. فهل وقع بعلبكي في هذا الخطأ؟

يردّ بعلبكي الاختلاف بين دينامية النظام الإنتاجي البورجوازي في المتروبول، ودينامية النظام الإنتاجي البورجوازي التابع في بلدان العالم الثالث، إلى علاقة من الغلبة يحدّد فيها النظام الإنتاجي، في الأولى، شكل النظام السياسي مباشرة، بينما هو، في الثانية، يحدده بصورة غير مباشرة، أي «**وفق ما تسمح به وتحضر له دينامية الانتظام الاجتماعي الثقافي الإيديولوجي كانتظام**

مهيمن ومعاش وكشرط مباشر». هذا يعني، بوضوح، أن حقل التمييز، أو حقل الاختلاف بين الديناميتين، أي ـ في عبارة أخرى ـ بين طرفي العلاقة الإمبريالية، يبدو، في الظاهر، أنه حقل العلاقة بين الاقتصادي والسياسي، بينما هو، في الحقيقة، حقل الإيديولوجي بالذات. فوضع الإيديولوجي، في علاقته بالسياسي والاقتصادي معاً، مختلف في «المتروبول» عنه في «العالم الثالث». فالطرف المغلوب هذا يتميز من الطرف الغالب ذاك بأن الإيديولوجي فيه هو «المستوى المهيمن...». هذا هو الأساس. هذا هو مقياس التمييز بين الطرفين، وهذا هو، بالضبط، معنى أن يكون الاقتصادي محدِّداً السياسيَّ بصورة غير مباشرة. فمهما فتشت في نصّ بعلبكي عن معنى آخر لهذا التحديد، فلن تجد سوى هذا الذي يتحدد فيه الإيديولوجي بأنه «المستوى المهيمن...». فهل هذا يعني أن الإيديولوجي، في الطرف الغالب من تلك العلاقة، ليس «المستوى المهيمن»، وأن هيمنته محصورة في الطرف المغلوب وحده؟ فما هو وضعه، إذن، في الطرف الغالب؟ وهل ذاك يعني أيضاً أن التمييز بين «مستويات التحديد» و«مستويات الهيمنة» ليس صالحاً إلّا لبلدان «العالم الثالث»؟ وأيّ تمييز بين المستويات يصحّ على «المتروبول»؟ وما هي هذه المستويات؟ ما هو سبب اختلافها في «المتروبول» عنها في بلدان «العالم الثالث»؟ ما هو، في تعبير آخر، الأساس المادي للتمييز بين طرفي العلاقة الإمبريالية؟

إذن، للتبسيط أقول، واحدة من اثنتين: إما أن يكون اختلاف وضع الإيديولوجي في كل من طرفي هذه العلاقة، عنه في الطرف الآخر، راجعاً، في أساسه المادي، إلى اختلاف وضع الاقتصادي في كل منهما، عنه في الآخر؛ حينئذ، يجد ذلك الاختلاف مبدأ

تفسيره في آلية هذا الاقتصادي نفسه، في اختلافه بين طرفي العلاقة الإمبريالية. وإمّا أن يكون ـ أعني اختلاف وضع الإيديولوجي ـ راجعاً إلى بنية الإيديولوجي نفسه، في استقلاله بذاته عن الاقتصادي والسياسي في بلدان «العالم الثالث». لكنه يجد، حينئذ، في بنية الإيديولوجي مبدأ تفسيره، كأن الإيديولوجي هذا جوهر، أو كأنه لذاته، وبذاته، «أنموذج» ذاته. وفي هذا استعادة مبتذلة لمقولة غيبيّة ممجوجة هي مقولة الذات والآخر، الشرق والغرب، الإسلام وغيره، أو ما شابه الاثنين من مفردات تصطف في ثنائية مانوية بها يفكر فكر ظلامي.

أحلّل، أنقد، لا أتّهم. إن منطق التمييز نفسه الذي اعتمده بعلبكي في تأكيد الاختلاف في علاقة تحديد الاقتصادي للسياسي، بين طرفي العلاقة الإمبريالية، هو الذي يقضي بضرورة النظر في آلية الاقتصادي في اختلافها في كل من هذين الطرفين، عنها في الطرف الآخر، كشرط أساسي لفهم الإيديولوجي، في اختلافه في طرف عنه في الطرف الآخر. فآلية ذاك الاقتصادي هي مبدأ تفسير هذا الإيديولوجي ـ (في تحديدها آلية السياسي) ـ، ومن الخطأ قلب العلاقة بينهما. هذا يعني، ببساطة أن الآلية الداخلية لتطور الرأسمالية الكولونيالية، في ارتباطها التبعي بالإمبريالية، هي مبدأ تفسير ذلك «الانتظام الإيديولوجي الطائفي»، وأن «المستجد»، بالتالي، ـ في لغة بعلبكي ـ هو مبدأ تفسير «المترسخ»، وليس العكس. في القانون العام لنمط الإنتاج الكولونيالي، الذي ألمحت إليه في فصول سابقة، والذي هو قانون العجز النسبي لهذا النمط من الإنتاج عن القضاء، في تطوره التبعي، وبسبب من هذا التطور، على علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، المتعايشة معه، في ظل سيطرته عليها في أشكال

شتى، أقول: في هذا القانون العام بالذات يكمن تفسير بقاء تلك العلاقات السابقة، وتلك «التشكيلات الطائفية والعشائرية» التي يتكلم عليها بعلبكي، والتي يظهر أنها مترسخة إلى حدّ اتساعها حتى لتناقضات الانتقال إلى الاشتراكية، بل لتناقضات الاشتراكية نفسها، والتي هي، عنده، بالتالي، أطر التاريخ الاجتماعي وثوابته. بتغييب الاقتصادي، استقلّ الإيديولوجي بذاته، حتى عن السياسي، فبدا كأنه إطار فيه يتحرك التاريخ ويتغيّر، والإطار هذا مترسخ ثابت.

لا بد، إذن، من إعادة الأمور إلى نصابها، في هذا النقد المضاد، وربط الإيديولوجي بالسياسي، من حيث هو شكل فيه هذا يتمظهر. والسياسي حركة من الصراع الطبقي خاصة ببنية معينة من الإنتاج الاجتماعي وعلاقاته. لذا وجب ردّ الإيديولوجي، في علاقته بهذا السياسي بالذات، إلى بنية علاقات الإنتاج التي بها يتحدد، ووجب بالتالي، ردّ ذلك «الانتظام الطائفي» إلى بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة التي بها يتحدد، وفيها يجد تفسيره وتفسير ترسّخه. فآلية هذا الإنتاج الكولونيالي هي التي تسمح بإعادة إنتاج علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية. هذه العلاقات، إذن، لا تتجدد بذاتها، أو بآليتها الخاصة، في استقلال عن «المستجد» الرأسمالي، بل بتجدّد علاقة التعايش التي فيها تخضع لسيطرة الإنتاج الكولونيالي، وبعجز هذا الانتاج، في تطوره التبعي، عن القضاء عليها. هذا يعني أنها وليدة هذا الإنتاج، وأثر منه. وهي، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، حتى في تميّزها كعلاقات سابقة على الرأسمالية، مختلفة عنها في البنية الاجتماعية السابقة، سواء أكانت هذه إقطاعية أم استبدادية. ذلك أنها كانت، في هذه البنية، هي العلاقات المسيطرة، بينما هي،

في البنية الكولونيالية، خاضعة لسيطرة العلاقات الرأسمالية الكولونيالية. ثم إن آلية إعادة إنتاجها في البنية السابقة هي محكومة بآلية نمط الإنتاج السابق، الاقطاعي أو الاستبدادي، من حيث هو النمط المسيطر، بينما هي ـ أعني آلية إعادة إنتاجها ـ، في البنية الكولونيالية، محكومة بآلية نمط الإنتاج الكولونيالي المسيطر.

7 ـ في العلاقة بين منهج التحليل الطائفي ومنهج التحليل الطبقي

كل هذا يفرض على بعلبكي ضرورة إعادة النظر في منطق فكره، ليعود فكره واقفاً على أرض مادية صلبة هي أرض الاقتصادي الذي هو، في مثال المسألة الطائفية، بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية الراهنة. فمن هذه البنية، في حاضرها، يجب الانطلاق في معالجة هذه المسألة، والنظر فيها في ضوء منهج التحليل الطبقي. لكن المنطلقات النظرية التي يتكىء عليها بعلبكي في معالجته المسألة الطائفية تقف عائقاً دون اعتماد هذا المنهج من التحليل الطبقي. أو قل للدقة إن هذا المنهج يصطدم بها اصطدامه بمنهج التحليل الطائفي. والحقيقة أن هذين المنهجين النقيضين يتجاوران، فيتآلفان، بل يتآخيان في تحليل بعلبكي، في شكل يستعيد معضلة التوفيق المستحيل بينهما. وهي معضلة وقفنا عندها طويلاً في الفصول السابقة، فبيّنا أن الغلبة (أعني السيطرة) في العلاقة بين هذين النقيضين كانت دوماً تعود إلى الطائفي الذي كان يحتل، بالتالي، كامل فضاء التحليل. وبيّنا أن المقاربة الطبقية كانت دوماً تخضع، في نهاية التحليل، لسيطرة المقاربة الطائفية،

كلما حاولت مجاورتها والاتفاق معها، بدلاً من مجابهتها بنقد ضروري لا يترك مجالاً للتوفيق بين المقاربتين: فإمّا هذه، وإمّا تلك. وتبقى المشكلة الأساسية، بالنسبة الى الفكر المادي، هي التالية: هل بإمكان هذا الفكر أن يقارب واقع الطائفية والطوائف في لبنان، بمنهج من التحليل الطبقي؟

لقد مهّدت تلك المنطلقات النظرية لناقدي أرض الانزلاق إلى مواقع التحليل الطائفي، ولعب مفهوم «الانتظام الإيديولوجي الطائفي»، وثباته الخارق، دوراً أساسياً في تمهيد هذه الأرض. إن هذا المفهوم بالذات هو الذي يفرض على بعلبكي تحليلاً طائفياً للمسألة الطائفية، يظهر، مثلاً، في كلامه على الطوائف التي لها عنده، ضمنياً ـ كغيره ـ معنى الكيانات المستقلة القائمة بذاتها، في ترسّخها التاريخي، وفي كلامه، بالتالي، على «**مجتمعنا المتعدد الطوائف**»[1] وفي كلامه أيضاً، كما سنرى بعد، على «التعددية اللبنانية» في شكل غير نقدي، أعني في شكل يتبنّى فيه هذا المفهوم بمعناه البورجوازي الطائفي.

كيف يوفق بعلبكي بين هذا التحليل الطائفي الذي ينزلق إلى مواقعه، والتحليل الطبقي الذي أظن أنه يطمح إلى أن يكون تحليله؟ وهل ينجح حيث فشل الآخرون؟

لا يخرج بعلبكي، في محاولته هذه، على منطقها، بل يقع فيه، حيث وقع الآخرون. إذن، لن ينجو تحليله الطبقي نفسه الذي سيحاوله من منطلقاته النظرية تلك التي تقود إلى تكريس فعلي لمنطق التحليل الطائفي، أقول لن ينجو تحليله هذا من ضرورة اصطدامه بتلك «الحواجز العمودية» التي تقيمها الطوائف

(1) مجلة الطريق، المصدر المذكور أعلاه، ص 111.

في المجتمع. سيصطدم بها حتماً، ما دام هو ينطلق منها، وسيصحّ عليه ما صحّ على غيره من نقد أسهبتُ في تفصيله في فصول سابقة. أوجز فأقول: إن المنطلقات النظرية لناقدي ستفرض عليه ضرورة الكلام على تفاوت طبقي داخل الطوائف، في كلامه، مثلاً، على «**الفئات العليا في الطوائف**»[162]، أو في استخدامه «**القانون النمو المتفاوت**»[163]، للنظر به في الطوائف التي ترسم أطره وتحدّد حركته، وترسم، بالتالي، أطر التفاوت الطبقي نفسه وتحدد حركته. هذا يعني، في تعبير آخر، أن لحركة التفاوت الطبقي هذا داخل الطوائف أطراً طائفية هي هي أطر التاريخ الاجتماعي. بل إن ناقدي يتهمني بـ«مثالية في التفكير» لأنني لا أقوم بما يقوم به من تمييز «**بين ديناميات الصراع الطبقي داخل الطوائف المتناظمة**»[164]. كأن «المادية في التفكير» تكمن في هذا التوفيق المستحيل بين النقيضين: منطق الفكر البورجوازي ومنطق الفكر البروليتاري، أو منهج التحليل الطائفي ومنهج التحليل الطبقي، أو حتى بين المثالية والمادية. ولا توفيق بين هذين النقيضين، بل صراع طبقي هو الذي يقضي بضرورة إقامة الحد المعرفي الفاصل بينهما. والحد هذا ينطلق بالضبط، من تحديد للطائفة بأنها، في البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية، علاقة سياسية هي، بكل دقة، شكل تاريخي محدد من علاقة التبعية السياسية الطبقية. وينطلق ذلك الحد أيضاً من تحديد للطائفية، في شروطها المادية الراهنة، بأنها شكل تاريخي محدد من النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية

(1) المصدر نفسه، ص 107.
(2) المصدر نفسه، ص 109.
(3) المصدر نفسه، ص 109.

اللبنانية سيطرتها الطبقية. وطبيعي جداً أن يكون لهذا النظام القائم في حاضر البنية الاجتماعية اللبنانية الراهنة، شروط تاريخية فيها تكوّن، حتى كان ما هو الآن به قائم، أعني بسيطرة البورجوازية التي، به أيضاً تقوم، وبتجدده تتجدد، على قاعدة ارتباطها التبعي البنيوي بالإمبريالية.

وكيف يكون ذلك التوفيق ممكناً ــ وهو المستحيل في مبدئه ــ والطبقات الاجتماعية نفسها تتعدد بتعدد الطوائف؟ فثمة البورجوازية المارونية والبورجوازية الشيعية والدرزية، الخ...، أي 17 بورجوازية، وبالتالي، 17 طبقة عاملة ــ أو أكثر ــ و17 بورجوازية صغيرة. وثمة أيضاً، بحسب هذا المنطق وضرورته، 17 نوعاً من المثقفين، أو أكثر. وقسْ على ذلك ما شئت. وقديماً قيل: الأرقام تحكم العالم. أخشى أن يقودنا ذلك المنطق إلى القول بأن الطوائف، في تعددها، هي التي تحكم لبنان. ولقد قيل هذا القول. قاله شيحا. وقاله غيره. مثلاً: إيليا حريق، في سؤال كان عنواناً لكتابه: من يحكم لبنان؟ وكان منطق التعدد الطائفي يحكم السؤال والجواب معاً. فلماذا يتكرر مثل ذلك القول في نص بعلبكي؟ وما دلالة هذا التكرار؟

أرى الدلالة هذه في استحالة التوفيق بين المنطقين النقيضين، وأرى الدلالة أيضاً في انزلاق النقيض إلى مواقع نقيضه، بانطلاقه من منطلقاته النظرية إياها. إذن، في منطق هذا التوفيق المستحيل، تتعدد الطبقات. والأصح القول: تتعدد الطبقة الواحدة بتعدد الطوائف ــ هل يتعدد نمط الإنتاج الواحد أيضاً بتعددها؟ ــ، فينتصر، إذّاك، بهذا التعدد إياه، منطق الفكر الطائفي وحده، وأيّ انتصار له أجمل من أن يقول عنه نقيضه المباشر: «**والجميل الجميل في التعددية اللبنانية أيضاً هي أنها كانت وستبقى حقل**

صراع دائم لردع التعنصر ودفع الديموقراطية»[1]. ليس جديداً هذا القول. رأيناه عند شيحا وأتباعه، في هذه الدراسة بالذات. وهو قول لا يفاجىء إذا رأيناه في نصّ لأحد أتباع شيحا من إيديولوجيي البورجوازية. لكنه يفاجىء، إذا وجدناه في نصّ لكاتب هو مناضل ماركسي. إذن، ثمة خلل ما في التفكير. ثمة عيب في المنطق. ما سبق من نقد مضاد قد يساعد في كشفه، أعني في إنتاج معرفته.

8 ـ الموقع الطبقي وأشكال الوعي الطبقي

لكن الأدهى هو أن يحاول بعلبكي وضع التحليل الطبقي نفسه في خدمة التحليل الطائفي، إذ يميّز، مثلاً، بين «**وعي طائفي لصالح البورجوازية ووعي طائفي ديموقراطي**» أو يتكلم على «**التآلف الاستراتيجي بين الطرح الديموقراطي الطبقي والطرح الديموقراطي الطائفي**»[2]. وقد يجد لمثل هذا الكلام تبريراً في «**أن الانتظام الإيديولوجي الاجتماعي الطائفي يمكن أن يكون (...) عاملاً مسرعاً لدفع عملية الإصلاح الديموقراطي في لبنان**»[3]، أو في «**أن تعزز الفكر الطائفي الديموقراطي على حساب الفكر الطائفي الآخر هي (والأصح القول: هو. م. ع.) عملية انتقال باتجاه تعزز الفكر الديموقراطي غير الطائفي**»[4].

لا وجود لطائفية ديموقراطية، وأخرى فاشية. لا وجود لوعي

(1) المصدر نفسه، ص 108.
(2) المصدر نفسه، ص 110.
(3) المصدر نفسه، ص 108.
(4) المصدر نفسه، ص 111.

طائفي ديموقراطي، وآخر فاشي. الطائفية هي الطائفية، ـ سواء أكانت إسلامية أو مسيحية. بل لا معنى، أصلاً، لكلام على طائفية إسلامية وطائفية مسيحية. والوعي الطائفي هو الوعي الطائفي، سواء أكان درزياً أم شيعياً أم مارونياً... ألخ. ولا فضل لهذا على ذاك إلّا بالموقع الفعلي الذي يحتله في حقل الممارسات السياسية الطبقية. بل إن مثل هذا التفضيل نفسه له طابع طائفي، لأنه من فعل تحليل طائفي. أما التحليل الطبقي فلا يفاضل بين طائفة وأخرى، أو بين وعي طائفي وآخر، ما دام ينطلق، في تحليل الصراع وأطرافه، من مواقع هذه الأطراف في حقل الصراع الطبقي، ومن وضع حركة هذا الصراع نفسه في الأفق التاريخي للسيرورة الثورية. الطائفية نظام سياسي بورجوازي. والممارسة الطائفية للصراع الطبقي ممارسة بورجوازية، سواء أقامت بها جماعات إسلامية أو مسيحية. بل هي ممارسة بورجوازية، وفي خدمة البورجوازية، حتى لو كانت تقوم بها قوى سياسية هي، من حيث المبدأ، أو الموقع، قوى وطنية، أو تقدمية، مناهضة للفاشية. والوعي الطائفي شكل من الوعي الطبقي هو، بالضبط، شكله البورجوازي المسيطر. وهو هو هذا الشكل إياه حتى لو كان مسيطراً في وعي الطبقة العاملة، أو في وعي أقسام منها. ولست أحصر هذه الأقسام في تلك التي تسير في نهج فاشي، بقيادة القوى السياسية الفاشية. بل أقول إن لذاك الشكل من الوعي طابعاً بورجوازياً حتى لو كان مسيطراً في وعي جماهير شعبية انتفضت على المشروع الفاشي، وألحقت به هزيمة ساحقة، في معركة الجبل، مثلاً، وأولاً، ثم في الضاحية وبيروت في 6 شباط. ولأكُنْ صريحاً واضحاً، فالمسألة جديرة بالنقاش. ولست أناقشها في نص بعلبكي وحده. بل أناقشها أيضاً كما وردت، في لغة صريحة جداً ـ لكنها، في رأيي، ملتبسة ـ

في نصّ للأمين العام للحزب الشيوعي اللبناني. يقول الرفيق جورج حاوي في هذا النص: «... **إن بعض الأشكال التي اتخذتها المعركة ـ** (والكلام يجري، في شكل عام، على معركة إسقاط اتفاق 17 أيار، في حلقاتها المتعددة، من معركة الجبل إلى انتفاضة الضاحية وبيروت. م. ع.) ـ **وخاصة، وبشكل صريح، الجانب المذهبي الطائفي في النهوض الوطني، أصبحت تشكل عاملاً سلبياً. إن المرحلة الأولى، مرحلة النضال ضد الاحتلال الإسرائيلي والسيطرة الكتائبية المباشرة، أي قبل السادس من شباط (...) قد اقتضت أن تحشد كل الطاقات في وجه العدو الإسرائيلي والسيطرة الأميركية والتسلط الكتائبي. وقد اتخذ النهوض ذو المنحى الطائفي والمذهبي محتوى وطنياً ديموقراطياً في تلك المرحلة** (...).

إن النهوض ذا الطابع الطائفي المذهبي كان، في تلك المرحلة نهوضاً ذا محتوى وطني وديموقراطي، لذلك شجعناه وتحالفنا معه، ودفعناه بكل ما نملك من إمكانيات، في مواجهة التحدي الأساسي المتمثل بالاحتلال الإسرائيلي وبالسيطرة الأميركية وبحزب الكتائب المرتبط بهما.

غير أن سقوط اتفاق 17 أيار، وانهيار التسلط الكتائبي الرسمي على الجبل والضاحية، وخروج القوات الأميركية، قد وضعنا أمام مرحلة جديدة، باتت مهامها تتطلب تحالفاً من نوع جديد وشعارات من نوع جديد. فإذا كنا، في هذا السياق، قد استنتجنا أننا بتنا في مرحلة متقدمة من مراحل الثورة الوطنية الديموقراطية، فذلك لأن نوعي المهام اللذين واجهناهما، «النوع الوطني» و«النوع الديموقراطي»، قد برزا في ذروة تشابكهما الطائفي»[1].

(1) جورج حاوي، حوار مع جريدة «النداء»، الأحد 27 كانون الثاني، 1985.

لا أريد، بالطبع، أن أنعطف بهذه الدراسة عن موضوعها، إلى نقاش مع جورج حاوي حول قضايا الثورة الوطنية الديموقراطية في لبنان، مثلاً، ومراحلها المختلفة في سيرورة الحرب الأهلية، أو حول قضايا أخرى وردت في حديثه الشامل الذي اقتطفت منه ذلك المقطع. أريد أن أحصر النقاش في قضية واحدة هي التي أشرت إليها في نقد نص بعلبكي، وهي التي تثير التباساً في نص جورج حاوي. القضية سياسية، ولها أيضاً طابع نظري، أعني، معرفي. أوجز فأقول: لم يكن النهوض الذي شهدناه في مرحلة النضال ضد اتفاقية 17 أيار، والذي بلغ ذروته في معركة الجبل والضاحية، **نهوضاً وطنياً ديموقراطياً لأنه كان ذا طابع طائفي مذهبي**. أو قل، في تعبير آخر، إن طابعه الوطني الديموقراطي ذاك لم يأته من طابعه الطائفي المذهبي هذا، ولم يكن يكمن فيه. بل إن **الموقع الفعلي** الذي كانت القوى الطائفية نفسها، من دروز في الجبل، وشيعة في الضاحية، وسنّة في بيروت، أقول إن الموقع ذاك الذي كانت تحتله هذه القوى في حقل الصراع الطبقي ضد إسرائيل والكتائب والقوات الأميركية، هو الذي كان يحدد فعلياً الطابع الوطني الديموقراطي، بل الثوري، لنهوضها. ففي **علاقتها الممارسية السياسية** الطبقية هذه ضد هذا الطرف المثلث في هذا الصراع، وانطلاقاً من موقعها الفعلي، أعني الموضوعي، في حقله، يتحدد الطابع الثوري ذاك لنضالها، وليس انطلاقاً من كونها طوائف ـ بالمعنى البورجوازي لكلمة الطائفة ـ، أو انطلاقاً من الشكل المحدّد من الوعي الذي فيه كانت تمارس هذا النضال. والشكل الطائفي هو الذي كان المسيطر في وعيها الطبقي، وهو الذي فيه كانت تمارس صراعها الوطني الديموقراطي ضد هذا التحالف الثلاثي الرجعي. لكن هذا الشكل الطائفي لا

يلغي الطابع الوطني الديموقراطي لهذا الصراع. وقد يستثيره، بالعكس، في شروط تاريخية محددة، وفي مرحلة تاريخية محددة. وقد يعيقه، بل قد يرتدّ ضده، في شروط أخرى، ومرحلة مختلفة. لكن هذا لا يعني أن الطابع الطائفي للصراع كان عاملاً إيجابياً، فكان، بالتالي، وطنياً ديموقراطياً، ثم استحال عاملاً سلبياً، فصار رجعياً. لذا، يجب التمييز دوماً بين **الموقع الطبقي** الذي تحتله قوة سياسية معينة، في الحقل السياسي للصراع الطبقي، والشكل التاريخي المحدد من **الوعي الطبقي** الذي فيه تمارس هذه القوة صراعها، من موقعه ذاك المحدّد موضوعياً، في شروط تاريخية موضوعية. لم يكن الدرزي، مثلاً، في معركة الجبل ثورياً، أو وطنياً ديموقراطياً، من حيث هو درزي، أو لأنه درزي، ولم يكن الشيعي في معركة الضاحية أو في الجنوب ثورياً لأنه شيعي. ولم يكن الماروني، بالعكس، في الجبل أو في الضاحية أو في الجنوب، رجعياً فاشياً لأنه ماروني، ومن حيث هو ماروني. فالدرزي، في معركة الجبل، كان ثورياً لأن الموقع الذي يحتله في هذه المعركة هو موقع العداء للمشروع الكتائبي الفاشي، والماروني فيها كان فاشياً في موقعه، وبموقعه. باختزال شديد، وبإدراك لخطر هذا الاختزال، أقول: تميّز الطرفان في هذه المعركة، كل من الآخر، واختلف عنه، سياسياً وطبقياً، بتميّز موقع كل منهما من موقع الآخر، وباختلافه عنه، في حقل الصراع الطبقي بين الفاشية والديموقراطية في سيرورة الحرب الأهلية المستمرة، ولم يختلف عنه طائفياً، بتميّز الانتماء الطائفي لكل منهما من الآخر، واختلافه عنه. حتى لو كان الاثنان يخوضان المعركة طائفياً، أو يمارسان صراعهما فيها ممارسة طائفية يتحدد فيها الأول، بذاته، كدرزي، والآخر أيضاً كماروني، وحتى لو

كان الشكل من الوعي الطبقي الذي فيه يمارس الطرفان صراعهما هذا واحداً، هو الشكل الطائفي، ـ وهو بالفعل كذلك ـ، فالتناقض قائم بين الطرفين، لا بما هو تناقض طائفي، بل بما هو، فعلياً، تناقض طبقي. لا بد، بالتالي، من التمييز بين موقع كل من أطراف الصراع في حقل هذا التناقض، والشكل من الوعي الذي فيه يمارس صراعه ضد الآخر في هذا الحقل. فالشيعي، مثلاً، ثوري، من حيث هو يحتل في حقل الصراع ضد إسرائيل وأميركا الفاشية، موقع الثوري. وهو رجعي إذا احتل في هذا الحقل موقع الرجعي. ويصحّ على الآخرين ما يصحّ عليه، سواء بسواء. لكن الموقع الثوري الذي هو في حقل هذا الصراع الطبقي بين الفاشية والديموقراطية، وفي مجرى هذه السيرورة الثورية التي هي هي، في هذه الحرب الأهلية المستمرة، سيرورة الثورة الوطنية الديموقراطية، أقول إن الموقع الثوري ذاك الذي هو هو موقع الطبقة العاملة وحلفائها، يقضي بضرورة أن يكون شكل الوعي الطبقي للقوى التي تحتل هذا الموقع شكلاً متسقاً، فلا يكون، بالتالي، طائفياً. فإذا كان كذلك، ومارس الثوري ـ سواء أكان شيعياً أم درزياً أم غير ذلك ـ صراعه الطبقي ضد الفاشية والصهيونية والإمبريالية في شكل طائفي من الوعي هو شكله البورجوازي المسيطر، وقع، إذّاك، بالضرورة، في **تناقض فعلي** بين **الموقع الطبقي** الذي يحتله في حقل هذا الصراع، والذي هو موقعه الثوري (الوطني الديموقراطي)، **والشكل الطائفي** ذاك من **الوعي الطبقي** الذي هو الشكل البورجوازي المسيطر. في هذا **التناقض الموضوعي** وقع الكثيرون، بل وقعت كتلٌ بكاملها من الطوائف، أعني جماهير عريضة من الطبقات الكادحة التي لم تنعتق بعد تماماً من أسرها في علاقة تمثيلها السياسي الطائفي التي

هي هي علاقة تبعيتها الطبقة السياسية بالبورجوازية. هذا التناقض ـ لا الطابع الطائفي المذهبي ـ هو الذي لم يكن، في مرحلة أولى من تلك السيرورة الثورية، معيقاً لها. بل ربما كان، بالعكس، حافزاً. وهذا التناقض إياه هو الذي بات معيقاً لتطور تلك السيرورة الثورية في مرحلة لاحقة، هي التي يحددها الرفيق حاوي بأنها «**مرحلة نوعية جديدة تتطلب انتقالاً نوعياً في المهمات وفي القوى المناضلة من أجل تنفيذ هذه المهمات، وفي أساليب النضال لتحقيقها و(...) تتطلب، إذن، قيام تحالف طبقي جديد...**»[1].

9 ـ في الحل الطائفي

ويتابع بعلبكي نقده فيقول: «**أما ما يسميه مهدي عامل بتناقض الدولة اللبنانية المأزقي (...) فقد قصر الخروج منه بالانتقال إلى «بنية أخرى»، وتحاشى الكاتب، متذرّعاً برهافة وحراك القوى والتحالفات والتناقضات، وعلى عكس وضوح التحليلات الماركسية الشائعة عن التناقض والانتقال، أن يجرؤ ولو على تلمّس ثوابت هذه البنية الانتقالية. بيد أنه اكتفى بنفي إمكانية تحول الشكل الطائفي إلى شكل بورجوازي ديموقراطي متروبولي يتلاءم مع البناء التحتي البورجوازي للمجتمع اللبناني**»[1]. حبّذا لو دلني ناقدي على تلك التحليلات الماركسية، وحدّد لي، وللقارىء، ثوابت البنية الانتقالية التي عجزتُ عن تحديدها. كنت أظن أن مشكلة الانتقال هي في النظرية الماركسية من أكثر المشكلات صعوبة وتعقيداً،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) أحمد بعلبكي، مجلة الطريق، العدد المذكور، ص 111.

وأن النصوص الماركسية التي تعالجها نادرة. ربما كنت مخطئاً. وها أنا أنتظر من ناقدي عوناً أشكره عليه، حتى لو جاء منه عن طريق الاجتهاد الشخصي.

طرحت سؤالاً صغته على الوجه التالي: إذا كان الشكل الطائفي للدولة اللبنانية أساسياً لوجودها كدولة بورجوازية، فهل يقود تغييره إلى تغيير الطابع الطبقي البورجوازي لهذه الدولة؟ هل يقود تغيير النظام السياسي الطائفي إلى تغيير الطابع البورجوازي نفسه للسلطة السياسية؟ كنت في جوابي أميل إلى تأكيد نوع من التلازم البنيوي بين **الشكل الطائفي** للدولة اللبنانية، وطابعها البورجوازي. وجاء بعلبكي يدحض هذا الرأي ويرفضه، مستنداً في نقده إلى مفهوم «الانتظام الإيديولوجي الطائفي» المترسّخ، مؤكداً ضرورة «**التعوّد على تعدّد صيغ التشكل الطائفي للسلطة البورجوازية التابعة وليس على شكل وحيد وحسب يتلازم بنيوياً، كما يفترض الكاتب، مع النظام السياسي للبورجوازية التابعة فيتهدد هذا النظام بالتالي كلما تهدد الشكل الطائفي لتناظم البورجوازيات في إدارته**»[1]. إذن ما دام ذلك «الانتظام الطائفي» ينعم بثبات بنيوي يضعه إطاراً عاماً لحركة التاريخ الاجتماعي، في تغيّراته وقفزاته، ويجعله يتّسع لكل جديد من أنماط الإنتاج المتعاقبة، ومن صراعات طبقية تختلف باختلافها، فمن الضروري التعوّد على تحوّلاته ـ والكلام لا يزال يجري على ذلك «الانتظام» ـ التي فيها يتكرر، واحداً، لكن، في أشكال منه مختلفة. إذن، بإمكان البورجوازية اللبنانية أن تجد لنظامها السياسي الطائفي شكلاً آخر غير شكله المأزوم الراهن، فيه يتجدد طائفياً، على قاعدة

(1) المصدر نفسه، ص 112.

«الانتظام الإيديولوجي الطائفي» الثابت. بإمكان البورجوازية أن تجد، في تعبير آخر، حلاً طائفياً لأزمة نظامها السياسي الطائفي. وفي هذا يقول بعلبكي، متابعاً نقده: **«وفي مثل هذا الربط بين زمني الرأسماليتين الكونية واللبنانية يخلص الكاتب إلى اعتبار أن أزمة نظام البورجوازية اللبنانية التابعة تكمن في عجز هذه البورجوازية الطائفية التابعة عن حله. وهنا تلتبس علاقة التحديد في تفسير هذا العجز. فهل عجزت لأنها تابعة؟ أم لأنها طائفية؟**

نحن نوافق مهدي عامل القول بأنها عجزت لأنها تابعة وطائفية ولأنها لا يمكن أن تكون غير طائفية ولا يمكن أن تكون العكس. ولكننا لا نرى أن طرح الحل الفاشي الطائفي هو خاتمة حلول البورجوازية التابعة لأزماتها كما لم يحصل ذلك في بعض الرأسماليات المتروبولية. بل إنها وبفضل هذه التبعية والطائفية بالذات قادرة على التحول إلى أشكال طائفية أخرى للسلطة وإلى تشكل إنتاجي واجتماعي آخر يتوافق مع بنى الانتظام الطائفي...»[1].

حين يوافق ناقدي على أن العلاقة قائمة في بنية نظام البورجوازية اللبنانية بالذات، بين طابعه التبعي (الكولونيالي) وطابعه الطائفي، وعلى أن هذه البورجوازية «لا يمكن أن تكون تابعة غير طائفية، ولا يمكن أن تكون العكس»، فإنه مرغمٌ، بضرورة منطقه هذا نفسه، على القبول بما يقود إليه هذا المنطق من أن تلك العلاقة بين الطابعين هي، بالضبط، علاقة تلازم بنيوي، وأن الطائفية، بالتالي، هي النظام السياسي للبورجوازية، وأنها مرتبطة، مادياً وتاريخياً، ببنية علاقات الإنتاج الكولونيالية

(1) المصدر نفسه، ص 113.

التي لا وجود لها، في تميّزها البنيوي والتاريخي نفسه، إلّا في إطار علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية، وأن فهم الطائفية يقضي، إذن، بضرورة ردّها إلى هذه البنية «المستجدة»، لا إلى عهد الفاطميين. أقول هذا، لا لأعيد النقاش إلى بداياته، بل لأضع نقاط النقد على حروفه، وأبيّن للفكر فيه ضرورة أن يكون متّسقاً، حتى يكون النقد نقداً، أعني فاعلاً.

صحيح «**أن ضرب البورجوازية المتعنصرة لا يحتم إنهاء التشكيلات البديلة للبورجوازية في إدارة نظامها الرأسمالي التابع، ولا يحتّم إنهاء التشكيلات الطائفية البديلة للنظام السياسي المتحول**»[1]. عوامل كثيرة، داخلية وإقليمية ودولية، قد تتضافر لتفرض لأزمة النظام السياسي الطائفي حلاً طائفياً، أو ما يشبهه. قد نصل، إذن، أو بالأحرى، قد تصل هذه الأزمة، في شروط تاريخية محددة، إلى ما يشبه التسوية الطائفية التي تطمح بها البورجوازية اللبنانية، وحلفاؤها، إلى إعادة الحياة إلى نظام سياسي فقد قدرته على الحياة. لا يمكن التنبّؤ بمراحل السيرورة الثورية. ولا يمكن التنبؤ بأشكال التسوية، أو بأشكال الحلول التي قد يرسو فيها الوضع الراهن، وقد ترسو عليه. وليس بإمكاني أن أنفي تحقيق أيّ من هذه الأشكال. لكنني أستطيع أن أجزم قاطعاً، في ضوء ما سبق من تحليل نظري: كل حلّ طائفي لأزمة النظام السياسي الطائفي ليس بحلّ. إنه، بالعكس، الشكل المتجدد الذي فيه تتجدد هذه الأزمة. وكل الحلول، أو التسويات الطائفية المقترحة، أو الممكنة، ستكون، في أحسن حالاتها،

---

(1) المصدر نفسه، ص 115.

أشكالاً فيها تتولّد، فتتجدد هذه الحرب الأهلية المستمرة. فالأسباب إياها تنتج الآثار إياها. هذا مبدأ صالح في الفيزياء وفي الاجتماع. ومنطق الحرب الأهلية أن يكون فيها غالب ومغلوب. ولا إفلات لها من ضرورة منطقها هذا. لذا كان النظام السياسي الطائفي أمام أحد أمرين لا ثالث لهما، إمّا التغيير، وإمّا التأبيد. وطريق التغيير هي هي طريق الثورة الوطنية الديموقراطية، وهي هي طريق الانتقال إلى الاشتراكية، من حيث أن هذا الانتقال سيرورة تختلف مراحلها باختلاف شروطها التاريخية الخاصة بالبنية الاجتماعية التي فيها تجري. وأداة التغيير السلطةُ: أن تكون وطنية وأن تكون ديموقراطية. في نهاية التحليل، وباختصار كلي، يختلف طابع هذه السلطة ونوع ذلك التغيير، بل تختلف حتى مراحله، باختلاف الموقع الذي تحتله الطبقة العاملة، ممثّلة بحزبها الثوري وخطه السياسي البروليتاري، في جبهة التحالف الوطني الديموقراطي. وربما كان الشرط الأساسي لإمكانية انفتاح الثورة الوطنية الديموقراطية وسلطتها السياسية على أفق سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية، هو أن يعود موقع الهيمنة الطبقية السياسية في التحالف ذاك إلى الطبقة المهيمنة النقيض التي هي هي الطبقة العاملة. ولا يعود موقعها هذا إليها بقرار، بل بممارسة طليعية ثورية منها ومثابرة تكون فيها، بالفعل، الطبقة المهيمنة النقيض التي هي مدعوّة، بحسب موقعها الطبقي نفسه في علاقات الإنتاج القائمة، إلى أن تكون في موقع السيطرة الطبقية في علاقات الإنتاج المقبلة، الخاصة بنمط الإنتاج اللاحق. ولعل أحد الأسباب الأساسية التي تفسر ما نراه من انتكاس متكرر لكثير من الثورات الوطنية الديموقراطية (أو ما اصطلح على تسميته كذلك)،

هو أن فئات من البورجوازية (عليا أو وسطى أو صغرى) هي التي كانت تحتل موقع الهيمنة الطبقية، أحياناً في السلطة، وأحياناً خارجها، وغالباً في السلطة وخارجها في آن، وهي التي، من هذا الموقع، كانت تقود السيرورة الثورية في نهج طبقي هو نهجها البورجوازي نفسه. والوجه الآخر من هذا السبب هو، بالتالي، قصور الطبقة العاملة، وقصور حزبها، عن احتلال موقع الهيمنة هذا في قيادة السيرورة الثورية في نهج بروليتاري هو هو نهج التحرير الوطني. أو قل للدقة: في النهج البروليتاري للتحرير الوطني. ولا يكون التحرير الوطني هذا ما هو، أعني متسقاً، إلّا في نهجه البروليتاري. لذا، كان طبيعياً، بل ضرورياً، أن تنغلق الثورة الوطنية الديموقراطية ـ إن جاز التعبير ـ على أولى مراحلها، أو على أولى حلقاتها، بقيادة تلك الفئات من البورجوازية، لتعود ثانيةً إلى حركة شبّهتها وثائق حزبية (مثلاً، في أعمال المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي اللبناني) بأنها **حركة مراوحة** هي، في أساسها المادي نفسه، حركة إعادة إنتاج لعلاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة. وهل يمكن كسر هذه الحركة إلّا بسلطة سياسية ثورية تحتل فيها الطبقة العاملة موقع الهيمنة الطبقية؟ هل يمكن كسرها إلّا بسلطة تقود السيرورة الثورية الوطنية الديموقراطية، في تحقيق مهمات مراحلها المختلفة نفسها، في أفق الانتقال إلى الاشتراكية، أعني في أفق سياسيّ تاريخي هو أفق تخطّي كل مرحلة في اتجاه المرحلة اللاحقة التي يستنهضها تحقيق مهمات المرحلة السابقة نفسها؟ وهل يمكن، أصلاً، صون ما تمّ إنجازه في مراحل سابقة من الحركة الثورية، إلّا بتخطّي هذه المراحل ومهماتها؟ منطق الثورة أن تكون الثورة **مستمرة**. هكذا

تتعزز كلما تخطّت نفسها، كأنها لهب متصاعد. وتزداد فتوّة كلما تعزّزت، وتتكرّس في الآتي، والماضي فيها يتجدد.

أما طريق تأبيد ذلك النظام السياسي الطائفي، عبر تجديده في شكل من أشكال التسويات الطائفية، أو في شكل من أشكال «الانتظام الإيديولوجي الطائفي»، فهو هو طريق تأبيد الأزمة، وطريق تأبيد الحرب الأهلية. هذا ما يجب أن يراه الجميع بوضوح، فالمشكلة المطروحة هي التالية: إمّا تغيير هذا النظام، وإمّا تأبيده. بتغييره تنتهي الحرب، وتنتصر الديموقراطية. بتأبيده تستمر الحرب متجددة في أشكال منها مختلفة، وتظل الفاشية تحلم بالانتصار. والمشكلة أيضاً هي في أن تأبيد هذا النظام قد بات أمراً مستحيلاً. ومستحيل هو أيضاً الحل الطائفي. ولا يمكن للأزمة المتفجرة في حرب أهلية مستمرة أن تجد حلاً فعلياً لها إلّا في تغيير وطني ديموقراطي هو تغيير للسلطة السياسية القائمة. فهل باتت شروط هذا التغيير متوفرة؟ هذا هو السؤال. والوجه «الكارثي»[1] لوضعنا الراهن ربما كان في أن شروط هذا التغيير لم تتوفر بعد. أخشى ألّا تكون لهذه الحرب نهاية إلّا بتوفرها. فمتى؟

---

(1) والعبارة هي لغرامشي. بتوارد طريف للأفكار، يكتب فادي عبدالله مقالاً صغيراً في جريدة «النداء»، بتاريخ 28/ 9/ 85، بعنوان: «القديم الذي يموت والجديد الذي لا يتولد»، يستند فيه إلى غرامشي في وصف الحالة الراهنة إياها للبنان، فيقول: «... فالحرب المتمادية، التي هي محصلة لأزمة النظام اللبناني في المجالات كافة، تستمر بالتجدد ولو بأشكال مختلفة (...) لأن ولادة لبنان الجديد (...) تتأخر بفعل عوامل داخلية وخارجية متشعبة، متداخلة، وشديدة التعقيد، والأهم من بين هذه العوامل والأكبر أثراً هو عدم قدرة أي من الأطراف المتصارعة في هذه اللحظة التاريخية، على الحسم...».

10 ـ في الاختلاف بين التناقض الوظيفي والتناقض المادي

ويختتم بعلبكي نقده باتهامي بالوظائفية. (ولعل الأصح القول: الوظيفية). يقول: «**إن الإصرار على فهم الشكل الطائفي كمظهر ضروري «القيام الدولة بوظيفتها الطبقية كدولة بورجوازية» يؤدي إلى فهم وظائفي لعلاقة التلازم بين النظام السياسي للبورجوازية وشكله الطائفي، وأن هذا الفهم بالذات هو الذي يقود إلى تصور التناقض المأزقي في كل اختلال بين النظام السياسي البورجوازي وشكله الطائفي لأن التناقض في التركيبة النظامية الوظائفية مأزقي دائماً بخلاف التناقض في البنية التأريخية**»[1].

وقفت طويلاً عند هذه التهمة أتساءل: هل ناقدي محق في نقده؟ ثم تبيّن لي أن عليه، في البدء، أن يوضح نقده، قبل أن أعود لأوضح فكري. فها هو يميز بين «التناقض في التركيبة النظامية الوظائفية» و«التناقض في البنية التأريخية»، فيقول عن الأول إنه «مأزقي دائماً» ـ دون أن يحدد بدقة معنى هذه الكلمة، إلّا إذا كان يعطيها المعنى الذي أعطيها إياه ـ لكنه، للأسف، ينسى الثاني، فلا يقول عنه شيئاً. لذا أراني في حيرة من أمري: كيف أوافقه على نقده، وهو لا يدعم النقد بحجة مقنعة؟ والحجة أن يبيّن الاختلاف في التناقض، بينه في البنية الوظيفية، وبينه في البنية «التأريخية». وهو هو الاختلاف بين منطق الفكر الوظيفي، ومنطق الفكر الماركسي. ربما كان عليّ أن أقوم بما لم يقم به ناقدي، فأبيّن هذا الاختلاف ـ كما أراه ـ، وأبيّن للناقد خطأه،

---

(1) مجلة الطريق، المصدر نفسه، ص 115.

لعله، إذا أدركه، عاد عنه، وأعاد النظر في نقده. هكذا يستوي النقاش، مرة أخرى، على أرض نظرية التناقض. سيكون مقتضباً. ولن أكرر ما قلتُ في شروط النقد، عساها تكون، لاحقاً، متوفرة.

أساس الاختلاف ـ كما أراه ـ بين التناقضين، هو أن التناقض الوظيفي (أعني في البنية الوظيفية)، تناقض بسيط، بل عنصري (من عنصر)، حاضر كله في طرفيه، لا يستدعي غيره. أما التناقض الماركسي، أعني المادي، فميزته أنه دوماً مُضاعَفُ التحديد Surdéterminée، كما بيّنه ألتوسير. إنه، إذن، تناقض معقد. والتعقد فيه ناتج عن أن العلاقة بين مستوياته البنيوية هي علاقة تفاوت بنيوي يتحدد فيها الاقتصادي بأنه، في نهاية التحليل، المحدِّد، والسياسي بأنه دوماً المسيطر. لكن الشكل الذي فيه يسيطر هذا التناقض السياسي ليس ثابتاً، بل متنقل ـ كما سبق القول ـ بين المستويات البنيوية نفسها، بحسب اختلاف شروط التناقض. لن أدخل الآن في تفاصيل نظرية التناقض. وهي، كما قد يعلم القارىء، بالغة التعقيد، يحتاج تحليلها إلى دراسة مستقلة. لكن ما أودّ الإشارة إليه في هذا المجال، هو أن التناقض المادي، لأنه دوماً مضاعف التحديد، في أيٍّ من مستوياته البنيوية، لا يمكن تحديده، في تميزه نفسه، وحيث هو في مستواه البنيوي، إلّا بردّه إلى شروطه التي هو منها الأثر، وبوضعه، بالتالي، في شبكة العلاقات التي تربطه، أو تشدّه إلى عناصر البنية ومستوياتها الأخرى. فالسياسي، مثلاً، يردّ الناظرَ فيه دوماً إلى الاقتصادي، أو الإيديولوجي، وإلى نوع العلاقة التي تربطه بهما، وإلى شروط هذه العلاقة من التحديد المتبادل التي هو فيها أثر من كلّ معقد، يتحدد به ويحدده. أما في التناقض

الوظيفي، فليس من ضرورة تستدعي الخروج من السياسي، مثلاً، أو من الإيديولوجي، إلى آخر مختلف، في البنية المعقّدة الواحدة نفسها، للإحاطة بالتناقض، إذا كان التناقض هذا سياسياً أو إيديولوجياً. فالعنصر في البنية الوظيفية هو حيث هو، ثابت مُكتفٍ ــ إن جاز القول ــ، والعناصر كلها فيها متساوية، لا تفاوت بينها. والتناقض في هذه البنية هو حيث هو، في مستواه البنيوي، ولا يمكن أن يكون، مثلاً ــ كما في البنية الماركسية، أو المادية ــ في إزاحة عن مستواه البنيوي. هذا ما يدفعني إلى التساؤل: وهل التناقض الوظيفي، أو البنيوي، تناقض؟ أليس، بالعكس، هو التعارض؟ لا صراع، لا تحويل، لا اختلاف بين طرفي التناقض في التناقض الوظيفي. بل حركة تتكرر فيها البنية، وتتجدد، دون تغيير. أو قل إنها تتغير كي تتجدد في تكرار. أما التناقض المادي، فللأسباب السابقة كلها، ولأن العلاقة بين طرفَيْه هي علاقة اختلاف وتصارع، فالتحويل فيه أمرٌ ممكنٌ، من حيث هو هو صيرورة التناقض وضرورتها، ومن حيث هو تحويل النقيض للنقيض، وبالتالي، تحويل التناقض نفسه، والانتقال منه إلى تناقض آخر.

أقول هذا لأصل، في ضوء ما سبق، إلى النقطة المركزية في اعتراضي على نقد بعلبكي، هي أن الصراع الطبقي غائب في البنية الوظيفية، لا دور له في حركة التناقض فيها. فهذه البنية تبدو كأنها قائمة بذاتها، متماسكة بانتظام عناصرها الداخلية انتظاماً لا يشوبه خلل، ولا يعوقه تناقض. وما إن يظهر فيها خلل أو تناقض حتى تتعطل حركتها، فيظهر التناقض فيها، كما ظهر لبعلبكي، كأنه «مأزقي دائماً». والبنية هذه هي، بالطبع، واحدة، لا تبالي باختلاف موقع النظر فيها، كأنها من خارج المواقع. وكيف يمكن

أن تختلف، أو أن تتخالف باختلاف موقع النظر فيها، والمواقع هذه غائبة بغياب الصراع الطبقي؟ أما البنية الماركسية، فالصراع الطبقي فيها هو، بالعكس، «القوّة المحرّكة للتاريخ»، لأنها، بالضبط، بنية مادية، وهي، لأنها كذلك، تجد في الحركة المحورية للصراع الطبقي مبدأ وحدتها التناقضية المعقّدة، وشرط تماسكها الداخلي. فهي، إذن، بحركة هذا الصراع تقوم، فتتماسك، وتختلف، بالتالي، في شكل توحّدها وتماسكها نفسه، باختلاف الشكل الذي فيه تجري تلك الحركة المحورية، وبالتالي، باختلاف موقع النظر في حقل الصراع الطبقي. وحتى لا أسترسل في تحليل نظري مجرّد، أقول، بالملموس، ولا أخشى التكرار: إن التناقض قائم في بنية الدولة اللبنانية نفسها. ولا قيام لهذه الدولة إلّا ببنيتها هذه ذاتها التي هي هي بنية تناقضها، بينها كدولة بورجوازية، وبينها كدولة طائفية. فالتناقض هذا، إذن، بنيوي. وهو أيضاً مأزقي لأن الشكل الطائفي الذي هو أساسي لوجود الدولة اللبنانية كدولة بورجوازية، هو هو عائق وجودها كدولة بورجوازية. والتناقض البنيوي هذا الذي هو تناقض مأزقي، هو أيضاً، في آن، تناقض تاريخي. إنه، بكلمة، تناقض مادي. ولا يمكن فهم هذا التناقض، في طابعه هذا أو ذاك، ولا يمكن فهم حركته الداخلية وتحوّلاته فيها، إلّا في ضوء الحركة المحورية للصراع الطبقي الخاص بالبنية الاجتماعية اللبنانية، وفي ارتباطه بها. فهو، في كل شكل فيه يوجد ويتحرك، وليد هذه الحركة، أو أثر منها. أعني أنه، في شكله ذاك، محدّد بحركة هذا الصراع الطبقي وبشروطها التاريخية الخاصة، في تحدد هذه الحركة ببنية علاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة. فطابعه التاريخي راجع إلى علاقته المادية بهذه الحركة وشروطها. فعلى امتداد الفترة الزمنية

الممتدة من بداية عهد الاستقلال حتى رئاسة فؤاد شهاب، مثلاً، لم يكن هذا التناقض، الذي هو دائم في بنية الدولة اللبنانية، يتحرك كتناقض مأزقي. كان، بالعكس، التناقضَ الذي فيه كانت الدولة اللبنانية تتجدد كدولة بورجوازية، في تجددها نفسه كدولة طائفية، وتتجدد، أيضاً، فيه كدولة طائفية، في تجددها كدولة بورجوازية. لم يكن الشكل الطائفي لهذه الدولة يظهر، في حقل الصراع الطبقي، كعائق لوجود الدولة، كدولة بورجوازية. بل كان التوافق، أو بالأحرى التلاؤم بين شكلها الطائفي هذا وطابعها البورجوازي هو الشكل الذي فيه يتحرك التناقض بينهما. من قال إن علاقة التلاؤم بين طرفي التناقض تُلغي التناقض بينهما؟ ومن قال إن التناقض لا يوجد إلّا في علاقة من عدم التلاؤم بين طرفيه؟

لكن ما يجب قوله بوضوح هو أن شكل التلاؤم هذا ـ بل قل، إن شئت، التلازم، ـ بين طرفي التناقض الدائم في بنية الدولة اللبنانية هو، بالضبط، شكل تاريخي من هذا التناقض، محدّد بشروط معينة من الصراع الطبقي هي التي كانت تسيطر فيها الممارسة السياسية للبورجوازية في حقل هذا الصراع الذي كان يجري، بالتالي، في أطر مؤسسية طائفية. في هذه الأطر، وليس خارجها، كانت جماهير الطبقات الكادحة تمارس صراعها الطبقي، من موقع وجودها الطبقي نفسه، في حقل هذا الصراع، في علاقة تمثيل سياسي طائفي تربطها بمن ترى فيهم أنهم ممثلوها الطائفيون، من شتى أطراف البورجوازية المسيطرة. وما هذه العلاقة سوى علاقة تبعيتها السياسية الطبقية بهذه البورجوازية. في هذه الشروط من الصراع الطبقي التي هي هي شروط تحرّك الطبقات الكادحة كطوائف، يتحرك التناقض البنيوي الخاص

بالدولة اللبنانية في شكل من التلاؤم بين طرفيه يظهر فيه، لعين غير مادية وغير تاريخية وغير دياليكتيكية، كأنه تناقض وظيفي، لأنه يظهر كأنه قائم بذاته، مستقل عن الشروط المحدّدة من الصراع الطبقي التي هو منها أثر. إذّاك، يختفي طابعه المأزقي. بل إن التناقض هذا نفسه يظهر كأنه ليس بتناقض. ذلك أن علاقة التلاؤم بين طرفيه تظهر، من موقع نظر البورجوازية المسيطرة، كأنها علاقة دائمة، طبيعية، بينما هي تاريخية، أي مؤقتة. إنها بالتالي، شكل من وجود التناقض، ليس هو بالأوحد. وفي تعبير آخر، يمكن القول إن البورجوازية تطمح إلى تأبيد تلك العلاقة من التلاؤم، برفعها إلى مطلق يُلغي حركة التاريخ فيها. هكذا ينقلب التناقض المادي التاريخي تناقضاً وظيفياً، بتغييب الصراع الطبقي الذي هو في حقله يتحرك، وبه يتحدد، مختلفاً باختلاف شروطه، في أشكاله التاريخية. والتناقض الوظيفي هذا ليس هو التناقض. إنه شكل منه، هو الذي تطمح البورجوازية إلى أن يدوم، في طموحها نفسه إلى تأبيد سيطرتها الطبقية، بتأبيد نظام هذه السيطرة، دون خلل، أو تناقض، أي في تجدد مستمر. ولا يدوم ذلك الشكل التاريخي من التناقض الخاص بالدولة اللبنانية، الذي هو شكل وجود طرفيه في علاقة تلاؤم، أقول إنه لا يدوم سوى بالوهم، أعني بنفي وهمي للتناقض نفسه، هو الذي تولّده سيطرة الإيديولوجية المسيطرة، في الوعي الاجتماعي، بسيطرة شكلها الطائفي المسيطر.

لكن للتناقض هذا إياه شكلاً تاريخياً آخر هو، بالضبط، شكله المأزقي، الذي يوجد فيه طرفاه في علاقة من عدم التلاؤم هي التي تصطدم فيها الدولة اللبنانية بعائق وجودها، كدولة بورجوازية، والعائق هذا ليس من خارجها، بل هو فيها. إنه

وجودها نفسه كدولة طائفية. هذا يعني أن الدولة اللبنانية، في هذا الشكل التاريخي المحدّد من تناقضها البنيوي، تصطدم بعائق بنيتها بالذات. فبنيتها هذه هي التي باتت العائق الأساسي لوجودها كدولة بورجوازية. إن تناقضها البنيوي إياه الذي كانت، إذن، فيه تتجدد، في شكل تاريخي منه، هو شكل التلاؤم بين طرفيه، وفيه كانت، بالتالي، تتأبد، فتقوم بوظيفتها الطبقية كدولة بورجوازية، أقول إن ذاك التناقض إياه بات، في شكل آخر منه، هو شكل عدم التلاؤم بين طرفيه، هو التناقض الذي فيه، وبه، تتعطل وظيفتها الطبقية، وتتعطل حركة تجددها، بما هي أداة السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة. لسنا، إذن، أمام تناقضين اثنين، بل أمام شكلين تاريخيين متميزين من تناقض واحد هو الكامن في بنية الدولة اللبنانية. والحركة الداخلية نفسها لهذا التناقض هي دوماً في علاقة مادية مباشرة بحركة الصراع الطبقي وشروطه. باختلاف هذه الشروط تختلف حركة التناقض، ويختلف الشكل الذي فيه يتحرك. فشكله المأزقي، مثلاً، هو وليد شروط محددة من الصراع الطبقي، هي، باختصار كلي، شروط الانعتاق السياسي (النسبي) للطبقات الكادحة من علاقة تبعيتها السياسية الطبقية بالبورجوازية، أي من علاقة تمثيلها السياسي الطائفي التي فيها تتحرك كطوائف. هذا يعني، في تعبير آخر، أن تحرّك الطبقات الكادحة كقوة سياسية مستقلة، منعتقة من وجودها المؤسسي الطائفي، هو الذي يضع الدولة في مأزقها البنيوي الطبقي، أي في تناقضها المأزقي، فيطرح، بالتالي، في حقل الصراع الطبقي، ضرورة تغيير هذه الدولة الطائفية، كشرط أساسي لقيامها، من جديد، بوظيفتها الاجتماعية الطبقية. فالحل الوحيد الممكن لمثل هذا التناقض المأزقي الكامن في بنية الدولة نفسها هو، بالضبط،

تغيير هذه البنية. ولا مفرّ من ضرورة هذا التغيير. فهل سيكون تغيير الدولة الطائفية تغييراً لها كدولة بورجوازية؟

قد يكون لهذا السؤال طابع نظري. لكنه يجد في الممارسة السياسية الثورية معالجته الصحيحة. ويجد في حقل الصراع الطبقي وشروطه التاريخية الملموسة جوابه.

هكذا يتمفصل النظري، دوماً، على السياسي، في وحدة الفكر الثوري.

متى تكتشف السياسة، في السيرورة الثورية، حاجتها الملحّة إلى النظرية؟

آذار ــ آب 1985

الفصل السابع

النظام السياسي بين الإصلاح الطائفي وضرورة التغيير الديموقراطي(1)

القسم الأول: في تحديد الطائفية

تمهيد

هذه أفكار سريعة نطرحها للنقاش. لن نعطيها شكل البحث المرصوص. نريد لها شكلاً آخر هو قريب من شكل الفرضية، يستكشف بها الفكر، في نشاطه النظري، حقل الممكن من الواقع. وهي أفكار لها علاقة بما اصطلح على تسميته بالطائفية. وهي أفكار تنغرس في تربة الأحداث الراهنة، من الغزو الإسرائيلي حتى انتفاضة بيروت، مروراً بمعركة الجبل والضاحية، في خط امتداد الحرب الأهلية المستمرة. وهي، لذلك، لا تحاول

(1) مقال نشر في جريدة «النداء» في أربعة أعداد متعاقبة ابتداء من تاريخ 4 آذار 1984.

إخفاء موقعها في هذه الحرب، بل تعلن عنه بوضوح: إنه موقع رفض الفاشية في شتى أشكال تجسّدها الحدثي، وموقع النضال من أجل تغيير جذري ترتسم ضرورته في منطق العصر، من حيث هو منطق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في حركة تاريخية ثورية هي حركة تحرر وطني من الإمبريالية. وهي ـ أعني تلك الأفكار ـ لذلك، يتمفصل فيها النظري على السياسي في وحدة فكر مناضل.

1 ـ الطائفية في مفهومها البورجوازي

حتى لا يكون انزلاق إلى موقع الإيديولوجية البورجوازية المسيطرة في شكلها كإيديولوجية طائفية، لا بد من التمييز، في تحديد الطائفية، بينها في مفهومها البورجوازي، وبينها في مفهومها النقيض. فالطائفية، في مفهومها البورجوازي هي نظام حكم الطوائف. والحكم هذا مشاركة بينها في توازن دقيق به تقوم الدولة، وبه تدوم. فإذا اختلّ، تفككت الدولة ـ أو تهددها التفكك ـ فتعطل دورها في إدارة مصالح الطوائف، وتأمين ديمومة حكمها. إذاك، يدخل المجتمع في أزمة تشخصها البورجوازية، بحسب مفهومها ذاك، كأزمة تعايش بين الطوائف: فإما عودة إلى التوازن في الحكم، بعودة إلى المشاركة فيه، وإمّا استقلال لكل طائفة بحكمها الذاتي، في إطار خارجي من التعدد الطائفي، ربما كان عند البعض إطاراً لكونفدرالية من الكانتونات.

حجر الزاوية في هذا التحديد للطائفية هو تحديد الطائفة. فالطائفة، في مفهومها البورجوازي، هي كيان مستقل قائم بذاته،

متماسك بلحمته الداخلية. لذا، كانت العلاقات بين الطوائف، بالضرورة، خارجية، لا وحدة بينها سوى ما تقيمه الدولة من أطر تعايشها السلمي. لا وجود لشعب، ما دام الشعب طوائف، ولا وجود لوطن. على قاعدة هذا التعدد تقوم دولة الطوائف، وتدوم بديمومته. كأن منطقها الخفي أن تنتظر تفككاً هو ضروري بضرورة بنيتها. والتاريخ كفيل بتحقيق هذه الضرورة. فضيلة هذا التحديد أنه يريح الفكر من عناء النظر في تعقد الواقع المادي والبحث في طبقاته الاجتماعية وفي الصراع وأشكاله بينها. فيستكين الفكر، إذّاك، لظاهر من الواقع هو الذي ينتظم في مفاهيم الإيديولوجية البورجوازية.

2 ـ الطائفية في مفهومها النقيض

لكن الطائفية، من موقع نقض هذه الإيديولوجية الطبقية المسيطرة، هي الشكل التاريخي المحدد للنظام السياسي الذي تمارس فيه البورجوازية اللبنانية سيطرتها الطبقية. معنى هذا، بدقة، أن التلاؤم قائم بين هذا النظام السياسي (والإيديولوجي والحقوقي) للسيطرة الطبقية، وبين شكله التاريخي الذي هو شكله الطائفي. والبحث في العوامل التاريخية التي تضافرت في تحديد تكون هذا النظام في شكله هذا، على أهميته البالغة، لا يدخل في إطار هذا المقال. ولقد لامسناه بعض الشيء في كتابات لنا سابقة، بإمكان القارىء ــ إن شاء ــ الرجوع اليها. أما المشكلة التي نود أن نطرحها للنقاش فهي التالية:

3 ـ علاقة تلاؤم أم علاقة تلازم؟

هل هذه العلاقة القائمة بين النظام السياسي لسيطرة البورجوازية اللبنانية والشكل الطائفي لهذا النظام هي علاقة تلاؤم تاريخي، أم أنها، أكثر من ذلك، علاقة تلازم بنيوي؟ الفارق بين العلاقتين، في رأينا، كبير. العلاقة الثانية تتضمن، بالطبع، الأولى، دون أن تنحصر فيها. لكن الأولى لا تتضمن الثانية. ففي شروط تاريخية محددة من تطورها، بإمكان علاقة التلاؤم بين النظام وشكله أن تنقلب علاقة من عدم التلاؤم، فتظهر، حينئذ، ضرورة انتقال النظام من شكله الطائفي السابق، إلى شكل آخر جديد، لا يحدث تغييراً في بنيته الطبقية، من حيث هو نظام سيطرة البورجوازية. فهل نحن الآن، في المرحلة الراهنة من تفجر أزمة النظام في هذه الحرب الأهلية المستمرة، في حالة كهذه، تسمح بتغيير الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي، والانتقال بهذا النظام إلى شكل آخر منه، قد يكون طائفياً وقد لا يكون، دون تغيير في طابعه الطبقي؟ أم أن الوضع الراهن مختلف، ولا بد في فهمه من إعادة النظر في طبيعة العلاقة نفسها بين ذاك النظام وشكله، من حيث هي علاقة تلازم بنيوي؟ في حالة كهذه، كل تغيير في الشكل الطائفي لهذا النظام السياسي يفرض تغييراً في طبيعة هذا النظام وبنيته، في شروط تاريخية محددة من الصراع الطبقي هي شروط سيرورة تطور ديموقراطي وطني. وسيرورة هذا التطور هي سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية.

ليس للمشكلة التي نطرح طابع شكلي بحت، أو طابع مفهومي بحت. إن لهذه المشكلة النظرية علاقة مباشرة بمجرى المعركة

السياسية الراهنة التي قد يكون طابعها التاريخي المميز هو ما نلحظه فيها من تسابق، هو صراع طبقي، خفي حيناً، وعلني حيناً آخر، بين حل أو إصلاح طائفي للنظام السياسي الطائفي، وحل أو إصلاح ديموقراطي وطني لهذا النظام، معاد للطائفية. ومثل هذا الصراع بين الإصلاحين أو الحلين، ليس قائماً بين القوى الوطنية وبين القوى الفاشية وحسب، بل نراه يجري، موضوعياً، بين أطراف التحالف الوطني نفسه.

نميل من جهتنا، إلى تأكيد أن العلاقة تلك هي علاقة تلازم بنيوي. ولقد بيّنا ذلك بالتفصيل في دراستينا: «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي»، و«بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان». وبإيجاز كلي نقول إن الشروط التاريخية التي تكونت فيها دولة البورجوازية اللبنانية كدولة طائفية هي نفسها شروط تكون الرأسمالية في لبنان في طور أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي على الصعيد العالمي. وهي، بالتالي، الشروط نفسها التي حالت دون تكون البورجوازية اللبنانية كطبقة ثورية، على نموذج البورجوازية الأوروبية، مثلاً، في طور صعود الرأسمالية. لهذه الأسباب، وغيرها أيضاً، كان الشكل الطائفي للدولة اللبنانية أساسياً لوجودها كدولة بورجوازية، من حيث هو الشكل الضروري الذي فيه تقوم الدولة بوظيفتها الطبقية في حماية مصالح الطبقة البورجوازية المسيطرة، عبر تأمينها التحقق الآلي لإعادة إنتاج علاقات الانتاج الرأسمالية القائمة، في إطار علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية، وبإعادة انتاج علاقة التبعية هذه. ولئن سأل سائل: لماذا الشكل الطائفي لهذه الدولة هو أساسي لوجودها كدولة بورجوازية؟ فالجواب هو، باختصار، أن هذا الشكل يسمح للبورجوازية

بالتحكم بمجرى الصراع الطبقي، بإبقاء الطبقات الكادحة فيه أسيرة علاقة من التبعية الطبقية بها هي، بالتحديد، علاقة تمثيل طائفي تربط الطبقات هذه بممثليها الطائفيين من البورجوازية ربطاً تبعياً تفقد فيه وجودها السياسي كقوة مستقلة، لتكتسب فيه، وبه، وجوداً آخر هو، بالضبط، وجودها الطائفي، أي وجودها كطوائف. فما دامت الطبقات الكادحة موجودة في مثل هذه العلاقة من التبعية الطبقية التي هي فيها موجودة كطوائف، فإنها لا تمثل أي قوة سياسية مستقلة هي قوتها الطبقية المناهضة للبورجوازية. إن هذا الشكل التاريخي المحدد من وجود الطبقات الكادحة كطوائف، في حركة الصراع الطبقي نفسه الذي تتحكم به البورجوازية المسيطرة عبر تمثيلها الطائفي لنقيضها الطبقي، هو الذي يؤمن للبورجوازية المسيطرة ديمومة السيطرة الطبقية، عبر تأمينه ديمومة التجدد لنظامها الطائفي الذي هو هو نظام سيطرتها الطبقية. من هنا أمكن القول، بدقة، إن الشكل الطائفي لدولة البورجوازية اللبنانية أساسي لوجودها كدولة طبقية بورجوازية.

4 ـ في نقض مفهوم الطائفة

هذا ما يسمح لنا بنقض المفهوم البورجوازي للطائفة. فالطائفة، إذن، ليست كياناً. ليست الطائفة جوهراً. ليست شيئاً. إنها علاقة سياسية يحددها شكل تاريخي معين من حركة الصراع الطبقي، هو الذي تتحكم فيه البورجوازية بهذا الصراع، في غياب سياسي لنقيضها الطبقي. والعلاقة السياسية هذه علاقة تبعية طبقية تربط الطبقات الكادحة بالبورجوازية ربطاً طائفياً، بانقطاعه تتحرر

تلك الطبقات من علاقة تبعيتها هذه التي هي هي علاقة تمثيلها الطائفي، فتستحيل، إذّاك، قوة سياسية مستقلة، ويبطل وجودها الطائفي.

لن نطيل التحليل. نطرح ما سبق للنقاش ونقول: لا بد من ثورة في الفكر بها يتحرر الفكر من أسره في إيديولوجية البورجوازية المسيطرة، فلا يفهم الطائفية، حينئذ، بحسب مفهومها البورجوازي، من حيث هي نظام حكم الطوائف. بل يفهمها بحسب مفهومها النقيض من حيث هي الشكل التاريخي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية في نظام سياسي طائفي. والفكر بحاجة أيضاً إلى شيء من التاريخ ومن المادية ومن الدياليكتيكية حتى يفهم الطائفة، لا ككيان، بل كعلاقة سياسية محددة يفسر وجودها شكل من الصراع الطبقي، ويفسر إلغاءها شكل آخر من الصراع الطبقي.

5 ـ في التناقض المأزقي للدولة اللبنانية

بمثل ذلك الفكر المادي الدياليكتيكي نطرح للنقاش هذا القول الآخر: إن الشكل الطائفي الذي هو أساسي لوجود الدولة اللبنانية كدولة بورجوازية، هو هو العائق الأساسي الذي يحول دون تكوّن هذه الدولة كدولة بورجوازية. فالدولة اللبنانية واقعة، إذن، في هذا التناقض المأزقي بينها كدولة طائفية وبينها كدولة بورجوازية. ولا سبيل إلى خروجها من هذا التناقض الذي هو هو بنيتها، إلّا بانتقالها إلى بنية أخرى، ربما كانت بنية انتقالية يصعب تحديدها بدقة، بشكل مسبق. فقد يتداخل فيها الطابع البورجوازي بطابع آخر ينفيه، بحسب نسبة القوى الفعلية في حقل الصراع الطبقي.

ذلك أن من الصعب تحديد ملامح الآتي، لا سيما في زمن الانتقال. فالآتي رهن بتطور حركة الصراع الطبقي في الراهن، ليس بين قوى التحالف الوطني الثوري وقوى التحالف الرجعي وحسب، بل بين أطراف قوى التحالف الثوري نفسه. (وبين أطراف التحالف الرجعي أيضاً). ولعل التسابق الراهن الذي أشرنا إليه بين الحل الطائفي والحل الديموقراطي لأزمة النظام البورجوازي، قائم حتى في صفوف هذا التحالف الوطني نفسه الذي قد يستهوي الحل الطائفي بعضاً من أطرافه. غير أن ما نريد تأكيده، في هدف طرحه للنقاش، هو أن من الخطأ، تاريخياً وسياسياً ونظرياً، تصور أن الأزمة الراهنة هي أزمة انتقال الدولة اللبنانية من شكلها ما قبل البورجوازي، الذي هو شكلها الطائفي، إلى شكلها البورجوازي، الذي هو شكلها الديموقراطي. هذا الخطأ يستعيد خطأ آخر يكمن في إقامة علاقة من عدم التلاؤم بين بناء تحتي للمجتمع اللبناني له طابع بورجوازي، وبناء فوقي «متخلف»، في طابعه غير البورجوازي، عن تطور الرأسمالية في لبنان، بحيث تفرض إعادة التلاؤم بين البناءين إصلاحاً بورجوازياً للنظام السياسي.

هذا الخطأ المزدوج يكمن في تجاهله واقعاً مادياً متميزاً هو أن ذلك الشكل الطائفي من الدولة ليس الشكل الملائم، تاريخياً، لوجود الدولة البورجوازية في لبنان وحسب، من حيث هو الشكل الذي فيه وجدت هذه الدولة كدولة بورجوازية، بل هو أساسي لوجودها البورجوازي نفسه. وفي تعبير آخر نقول إن الدولة الطائفية هي هي الدولة البورجوازية. وهي هي التي تحول، في آن، دون وجودها كدولة بورجوازية. كأن الشكل الطائفي

الملموس الذي هي فيه دولة بورجوازية، هو الشكل الذي تتحقق فيه، مادياً، إستحالة وجودها في اتساق مع مفهومها النظري، كدولة بورجوازية. وما هذه الاستحالة، في منطق تحققها المادي، سوى استحالة أن تكون، أو أن تصير، البورجوازية اللبنانية، كبورجوازية كولونيالية، طبقة ثورية، كما كانت البورجوازية الأوروبية في طورها الصاعد. ومنطق هذه الاستحالة، أو تلك، هو نفسه المنطق الذي يحكم آلية تحرك ما سميناه في حينه «نمط الانتاج الكولونيالي»، في استحالة تماثله بنمط الانتاج الرأسمالي الذي هو منه شكل تاريخي مميز. وما هذا المنطق، في تعبير آخر، سوى الذي يحكم آلية تطور الرأسمالية التبعية التي يتماثل فيها طورها الصاعد الذي هو طور تكونها، بطور أزمتها التي هي هي أزمة نمط الانتاج الرأسمالي في كونيته.

6 ـ أزمة النظام السياسي

هل نبالغ في القول، أو نخطىء فيه، إذا وضعنا أزمة النظام السياسي الطائفي، من حيث هي أزمة نظام السيطرة الطبقية للبورجوازية اللبنانية، في إطارها الصحيح الذي هو إطار أزمة نمط الانتاج الرأسمالي في كونيته؟ هل نخطىء في القول، أو نبالغ فيه، إذا قلنا إن زمن تلك الأزمة يندرج في زمن هذه الأزمة، وإن الزمنين هذين واحد، هو هو زمن الانتقال، ليس، بالطبع، من زمن ما قبل سلطة البورجوازية ودولتها إلى زمنها وزمن سلطتها ودولتها الديموقراطية، بل هو زمن الانتقال الكوني من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في أشكال ومراحل تختلف باختلاف الشروط

التاريخية الملموسة الخاصة بحركة الصراع الطبقي في كل بلد محدد؟ لا نخطىء، لا نبالغ، بل نقول إن الأزمة ليست مجرد أزمة الشكل الطائفي للنظام السياسي البورجوازي، كأن هذا الشكل هو في علاقة خارجية بهذا النظام، فإذا تغير، سلم النظام ودام. الأزمة هي، بالعكس، أزمة هذا النظام، في شكله هذا، من حيث هو نظام السيطرة الطبقية للبورجوازية اللبنانية. أزمة هذا النظام أنه لم يعد قادراً على تأمين ديمومة التجدد لهذه السيطرة الطبقية. وأزمته، فوق تلك، أن الدولة التي كان عليها، بحسب مفهومها النظري كقائدة لمصالح الطبقة البورجوازية المسيطرة، أن تبادر إلى إصلاحه ليكون قادراً على القيام بوظيفته، عجزت عن ذلك، وهي عاجزة عنه، لأنها، بالضبط، دولة طائفية. وقادها منطق العجز هذا الذي هو هو منطق تناقضها المأزقي إلى السير، بالعكس، في نهج فاشي طائفي عنصري، به تتفاقم أزمة النظام، بدلاً من أن تجد به حلاً. لذا، كانت القوى التي بادرت إلى طرح برنامج لإصلاح النظام إصلاحاً ديموقراطياً بورجوازياً، هي القوى المناهضة للبورجوازية، في مناهضتها النهج الفاشي.

7 ـ ملاحظة أولى

ولنا في هذا السياق، وعليه، ملاحظتان: الأولى هي أن الإصلاح لا يتحدد بمضمونه فقط، بل يتحدد، فوق ذلك، وقبل ذلك، سياسياً، بطبيعة القوى التي تطرحه وتقوم به، وبنسبة القوى بين الطرفين الرئيسين في الصراع الطبقي. فإصلاح تبادر البورجوازية، مثلاً، إلى القيام به، من موقع قوة في علاقتها

بنقيضها الطبقي، ومن موقع وجودها في السلطة، يختلف اختلافاً جذرياً، أي سياسياً، عن إصلاح تفرضه على البورجوازية، القوى المناهضة لها، من موقع قوة في علاقتها بها، ومن موقع وجودها المسيطر في حقل الصراع الطبقي، حتى لو كانت خارج السلطة. الاختلاف بين الإصلاحين قائم، إذن، حتى لو تماثلا، فكانا إصلاحاً واحداً في مضمونه. الإصلاح، في الحالة الأولى، ينتهي بانتهاء ما تحقق منه، في ظل سيطرة البورجوازية، فتنغلق المرحلة على نفسها، وهي التي به تتحدد، فتنتفي، بذلك، إمكانية انفتاحها على مرحلة جديدة ممكنة، وتعود حركة الصراع الطبقي إلى سابق عهدها دون تغيير، في تحددها كحركة فيها تتجدد سيطرة الطبقة المسيطرة. أما في الحالة الثانية، فأهم من الإصلاح ـ على أهمية هذا الإصلاح ـ أن يكون مفروضاً على البورجوازية من القوى المناهضة لها. حينئذ، تنفتح في حقل الصراع الطبقي إمكانية أن تكون البورجوازية أسيرة نسبة من القوى، في هذا الحقل، ليست في صالحها، فلا تنغلق المرحلة على نفسها بانتهاء ما تحقق من إصلاح، بل تظل بالعكس منفتحة على آت يجيء في إنجاز مهماتها، فيتسارع التاريخ بدينامية حركة من الصراع الطبقي هي التي تحدثها سيطرة القوى المناهضة للبورجوازية الفاشية في حقله، في بنية محددة من الزمن هي، بالضبط، بنية زمن الانتقال الذي أشرنا إليه. فهل نحن الآن في مرحلة كهذه؟ هل بإمكان القوى الوطنية والديموقراطية أن تفرض على البورجوازية ونظامها إصلاحاً من هذا النوع، يقوم على أنقاض الفاشية الكتائبية، ويفتتح في التاريخ أولى حلقات سيرورة طويلة ومعقدة من التغيير، هي هي سيرورة ذلك الانتقال؟ سؤال نطرحه للنقاش، ونستدرج القارىء إلى البحث في شروط تحقق هذا الإمكان التاريخي.

8 ـ ملاحظة ثانية

والملاحظة الثانية هي أن تحديد القوى المناهضة للنهج الكتائبي الفاشي بأنها قوى مناهضة للبورجوازية نفسها، ولنظام سيطرتها الطبقية، قد يجد من له عليه اعتراض نظري، وربما سياسي أيضاً. فالقوى الوطنية والديموقراطية ليست كلها، بالضرورة، قوى معادية للبورجوازية، وليست تنتمي كلها، بالطبع، إلى الطبقة العاملة. إنها في غالبيتها، بالعكس، بورجوازية، سواء في انتماءاتها الطبقية ومواقعها في علاقات الانتاج الرأسمالية القائمة، أم حتى في توجهاتها وطموحاتها السياسية، وفي إيديولوجيتها أيضاً. فكيف يستقيم تحديدها بأنها مناهضة للبورجوازية ونظامها، وهي كما نقول؟ بإيجاز نجيب أن الكلام على قوى طبقية، سواء أكانت فاشية أم ديموقراطية وطنية، هو كلام يجري على الصعيد السياسي. فمفهوم «القوى الطبقية» هو، إذن، بحد ذاته، مفهوم سياسي، وتحديد هذه القوى أم تلك هو، بالتالي، تحديد سياسي. هذا يعني أن الموقع الذي تحتله هذه القوى في حقل الصراع الطبقي هو الذي يحددها سياسياً، فيحدد طابعها الطبقي ـ أو قل إنه يحدد الطابع الطبقي لممارستها السياسية ـ وليس الموقع الذي تحتله في بنية علاقات الانتاج القائمة. الموقع الأول هو موقعها السياسي، والموقع الآخر هذا موقعها الاقتصادي ولا يجوز الخلط بين الموقعين، بل النظرية والسياسة تقضيان، معاً، بضرورة التمييز بينهما، مع العلم بأن هذا يحدد ذاك، فيتحدد به، تالياً، بالشكل الذي به يحدده. بهذا التمييز وحده نفهم كيف يمكن لفئات، أو أقسام من فئات بورجوازية، مثلاً، أن تكون، في شروط تاريخية محددة، في حقل الممارسات السياسية للصراع الطبقي، في موقع الطبقة العاملة، أو أن تكون، بالمقابل، أقسام

من هذه الطبقة التي هي نقيض البورجوازية المسيطرة، سياسياً، وإيديولوجياً أيضاً، في موقع البورجوازية، نقيضها الطبقي. (أليس هذا ما حدث في لبنان في هذه الحرب المستمرة، حين انتقلت، بالممارسة السياسية والعسكرية والإيديولوجية، أقسام واسعة من الطبقات الكادحة إلى مواقع الفاشية؟).

9 ـ القوى المناهضة للفاشية

التحديد السياسي، وكذلك الإيديولوجي، للقوى الطبقية يجري، إذن، في حقل الصراع الطبقي، ديالكتيكياً، وليس ميتافيزيقياً، لأن كل قوة من هذه القوى ليست، في هذا الحقل، كياناً مستقلاً، أو جوهراً مفارقاً ـ كما الطائفة، مثلاً، في مفهومها البورجوازي ـ يتحدد بذاته وفي ذاته، من حيث هو الذي هو. بل هي ـ أعني تلك القوة ـ علاقة، ولا توجد إلّا في شكل علاقة ديالكتيكية، ضدية أو تحالفية، أي في الحالتين صراعية، سواء أكان هذا الصراع تناحرياً أم غير تناحري. أو قل في تعبير آخر، إن كل قوة من تلك القوى الطبقية تتحدد في حقل الصراع الطبقي في علاقتها بالقوى الأخرى، وبهذه العلاقة بالذات. لذا، كانت القوى المناهضة للفاشية مناهضة للبورجوازية، لأن النهج الكتائبي الفاشي تمكن من أن يفرض نفسه، بقوة السلاح والإيديولوجية، على أطراف البورجوازية جميعاً، لا سيما على الطغمة المالية التي هي الفئة المهيمنة من البورجوازية، من حيث هو النهج السياسي الأوحد للبورجوازية المسيطرة. لقد انحازت هذه الطبقة الكولونيالية الى الحل الفاشي ضد الحل الديموقراطي لأزمة نظامها السياسي الطائفي، فتحددت القوى الديموقراطية،

بمناهضتها الحل الفاشي، من حيث هو الحل البورجوازي نفسه، كقوى مناهضة للبورجوازية، برغم الانتماءات الطبقية البورجوازية لأقسام واسعة منها. معنى هذا أن الموقع السياسي الذي احتلته في حقل الصراع الطبقي، بممارستها المعادية للفاشية، هو، بالضبط، موقع الطبقة العاملة التي هي هي، في علاقتها التناحرية بالبورجوازية المسيطرة، الطبقة المهيمنة النقيض. من هنا وجب الكلام، في الكلام على القوى الوطنية الديموقراطية، على تحالف طبقي ثوري يتمحور حول الطبقة العاملة، حتى لو لم تحتل هذه الطبقة بعد فيه موقع الهيمنة الطبقية الذي هو موقعها الطبقي، من حيث هي الطبقة المهيمنة النقيض. هذا يعني أن الوجود السياسي للطبقة العاملة، بوجود حزبها الطليعي ونهجه الثوري، في هذا التحالف هو الذي يحدد طابعه الطبقي الثوري المعادي للبورجوازية ونهجها الفاشي، ونظامها الطائفي. بل إن وجودها فيه، في موقعها الهيمني ذاك، هو الذي يؤمن للتحالف ديمومة طابعه الثوري، هذا الذي بدونه من الصعب جداً على حركة الصراع الطبقي ضد الفاشية الطائفية أن تنفتح على أفقها الضروري الذي هو، في سيرورة التحرر الوطني نفسها، أفق سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية.

ضد هذه الفاشية الطائفية، يرتسم منطق الحل الديموقراطي في منطق هذه السيرورة التاريخية في هذه الحرب الأهلية المستمرة.

هذا أيضاً قول مطروح للنقاش.

القسم الثاني: في التوازن الطائفي

1 ـ في التوازن الهيمني

للتوضيح نقول إن التوازن الطائفي الذي هو أساسي لوجود الدولة وديمومتها كدولة طائفية، لا يعني المساواة بين الطوائف، وإن كان من وظيفته الإيديولوجية أن يوحي بها، أو أن يولّد في الوعي وهماً بها. إنه، بالعكس، توازن هيمني لا يقوم إلّا بهيمنة طائفية هي التي بها يتأمن وجوده كتوازن طائفي. لكن المشكلة الفعلية ليست في وجود هذه الهيمنة، أو في عدم وجودها، بقدر ما هي في العلاقة القائمة، في الدولة نفسها، بين الهيمنة الطبقية والهيمنة الطائفية. ولقد أشرنا سابقاً إلى أن الدولة اللبنانية واقعة في تناقض مأزقي هو الذي يحدد بنيتها، وهو القائم فيها، بينها كدولة بورجوازية، وبينها كدولة طائفية. في ضوء هذا التناقض البنيوي يجب فهم ذاك التوازن الهيمني. فموقع الهيمنة الطبقية الذي هو في الدولة أساسي لوجودها كدولة بورجوازية، له، في الدولة اللبنانية، بالضرورة، طابع طائفي، لأن لهذه الدولة طابعاً طائفياً. لذا، كانت الهيمنة الطبقية في هذه الدولة تتمظهر، حكماً، في هيمنة طائفية هي شرط قيام الدولة بوظيفتها الطبقية كدولة بورجوازية. ولمزيد من التحليل، بإمكان القارىء ـ إن شاء ـ أن يرجع إلى الفقرة الثامنة من الفصل الثالث من كتابنا: «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي».

لا نريد، إذن، أن نستعيد تحليلاً قمنا به في مكان آخر. من

موقع النظر في المنطق الطازج للأحداث، وقد تسارع دفقها، فتسارع التفكك في نظام حكم كتائبي أتى لينقذ، بفاشيته، نظاماً طائفياً لسيطرة بورجوازية متعفنة، تساعده على الانهيار؛ من موقع البحث في تحديد الشكل الذي يمكن للتغيير السياسي الجذري ـ وقد بات ضرورياً ـ أن يتم فيه، نطرح للنقاش فكرة هي التالية:

لقد كان التوازن الطائفي، كتوازن هيمني، هو الذي يؤمن للدولة إمكانية القيام بوظيفتها الطبقية كدولة بورجوازية، فكان، بالتالي، أساسياً لوجودها، لأسباب تاريخية مختلفة لا مجال، الآن، للدخول في تفاصيلها. لكن الحرب الأهلية، بمراحلها المتعددة وما سبقها أيضاً من نضالات ديموقراطية، تؤكد، بالملموس التاريخي، أن هذا التوازن لم يعد يؤمن للدولة تلك الإمكانية، بل بات العائق الرئيسي الذي يحول دون قيام الدولة بوظيفتها تلك. فحركة الصراعات الطبقية فجرت، بالعنف، التناقض المأزقي الكامن في بنية الدولة اللبنانية، وفرضت ضرورة إحداث تغيير في ذلك التوازن، وبالتالي، في الشكل الطائفي للدولة. أما السؤال الذي يطرح نفسه فهو التالي: هل «المشاركة» تحدث هذا التغيير؟ هل تقدم حلاً؟ هل تلغي في الدولة تناقضها المأزقي؟ و«المشاركة» مفهوم كثر الحديث عنه دون تدقيق، و«المشاركة» شعار رفع كحل ممكن. فهل هي الحل؟

2 ـ في مفهوم «المشاركة»

نمهد للجواب فنقول إن مفهوم «المشاركة» يتضمن تشخيصاً للمشكلة هو أنّ المشكلة تكمن في وجود هيمنة طائفية على الدولة

ـ (كأن الدولة في موقع محايد من «الطوائف» ومن الطبقات وصراعاتها، وفي علاقة خارجية بها. كأن الدولة غاية مستقلة عنها). وزوال هذه الهيمنة يكون بالمشاركة فيها. فبدلاً من أن تكون السلطة احتكاراً لطائفة بعينها، هي الطائفة المارونية، عليها أن تكون، كما اتفق في حينه (1943) أن تكون: مشاركة بين طائفتين: الموارنة والسنة. (راجع ميشال شيحا). المشكلة هي، إذن، في أن طرفاً من طرفي عقد طائفي أخلّ، فاستأثر بما للاثنين دون الآخر. حتى جاء، من خارج الاثنين، من يطالب لنفسه بما للاثنين، فكبرت اللعبة، وانفرط العقد. وللإثنين السلطة التنفيذية التي بها ـ دون السلطة التشريعية؟ ـ تكون الهيمنة. فموقعها هو موقع الهيمنة، من يكون فيه، تكون له دون غيره. أما الحل، فإصلاح به تستقيم الدولة، في ممارسة طائفية مشتركة للسلطة، (مزدوجة، أم مثلثة، أم مسدسة؟ أم حتى أكثر؟)، فتستعيد اتساقاً فقدته مع مفهومها الأصلي كدولة طائفية.

بفجاجة، بلا مواربة، نقول إن هذا الحل يعبر عن حنين أطراف من البورجوازية المسيطرة، إلى زمن ماض هو زمن ما قبل انفجار أزمة النظام، حين كانت هذه الأطراف (الاسلامية)، في غياب سياسي شبه كامل للطبقات الكادحة، تشارك في السلطة، عبر ممثليها الطائفيين، من موقع قبولها بفتات من السلطة، في خضوعها، وقبولها بخضوعها هذا للهيمنة إياها التي باتت ترفض، أو للدقة، باتت تطمح إلى تخفيف حدتها، من موقع الحرص عليها وعلى نظامها، لا سيما بعد أن أخذت تلك الطبقات الكادحة تتكون في قوة سياسية مستقلة، فتتحرر من شكل وجودها السابق كطوائف، في سيرورة طويلة معقدة من النضالات الوطنية

الديموقراطية. ويعبر ذاك الحل أيضاً عن طموح تلك الأطراف إلى تعزيز مواقعها في السلطة، أي قل إلى تغيير مواقعها في النظام السياسي الطائفي ـ لا إلى تغيير هذا النظام ـ في اتجاه اقتسام الهيمنة ومواقعها في السلطة. خلاصة القول إن الاصلاح الذي يفترضه البعض من أطراف البورجوازية ممكناً بالمشاركة يقود، لو تحققت هذه المشاركة، أو لو كان تحققها، على سبيل الافتراض، ممكناً، إلى تكريس النظام السياسي الطائفي وتعزيزه، بدلاً من تغييره وإلغائه. إذن، فالحل هذا ليس بحل. إنه تعميق لأزمة النظام.

وبوضوح أيضاً نقول إن مفهوم «المشاركة» يندرج في منظومة مفاهيم الإيديولوجية البورجوازية، في تحددها كإيديولوجية طائفية. وطابعه الطبقي البورجوازي يظهر، بوجه خاص، في تغييبه الطابع الطبقي لنظام التوازن الطائفي، وفي عرضه الأمور وحلولها كأنها قائمة بين طوائف، في غياب كلي للطبقات وللصراع بين الطبقات. لكن هذا القول لا يكفي في نقد هذا المفهوم، وليس هذا هو الأهم في نقده. وقد تكون «المشاركة»، في وجه منها، حلاً طوباوياً لأزمة فعلية، أي حلاً، بالوهم، لهذه الأزمة. والحل الوهمي هذا هو في إلغاء مساوىء النظام الطائفي، دون إلغاء النظام نفسه، أي بالتحديد، كما أشرنا، في إلغاء الهيمنة فيه، بتقاسمها بين أكثر من طائفة.

3 ـ حل وهمي

شبيه هو هذا الحل، في طابعه الوهمي، وفي طابعه الطبقي،

وفي دلالته الإيديولوجية، بالحل الذي تقترحه الشعبية (أو الشعبوية) ـ هذا التيار البورجوازي الصغير ـ لأزمة الرأسمالية، وهو الذي يقضي بإلغاء مساوىء النظام الرأسمالي دون إلغائه، أي بإلغاء وهمي لتناقضاته البنيوية وآثارها الوخيمة. مثل هذا الجنوح بالوعي في اتجاه الوهم الطبقي هو الذي يميز، بوجه عام، وعي الفئات غير المهيمنة من البورجوازية، في طموحها (الشرعي؟) إلى احتلال موقع الهيمنة الطبقية بدلاً من الفئة المهيمنة من البورجوازية المسيطرة، أو إلى جنبها، وإلى التماثل بها ـ إن أمكن ـ في السياسة والاقتصاد. وما الشعارات الطوباوية التي ترفعها مثل تلك الفئات في حالات معينة سوى تعبير عن هذا الطموح، وعن العجز عن تحقيقه، في آن. من هذه الشعارات، مثلاً، شعار العدالة، أو المساواة، بمعنى العدالة والمساواة بين فئات البورجوازية المسيطرة، حتى لا يكون منها فئة هي المهيمنة، وأخرى غير مهيمنة، خاضعة لهيمنة الفئة المهيمنة. ومنها شعار تذويب الفروقات الطبقية بين الطبقات. ومنها أيضاً شعار «المشاركة» الذي يحكمه منطق واحد من الوهم الطبقي الخاص بوعي الفئات غير المهيمنة من البورجوازية المسيطرة، هو منطق إلغاء هيمنة الفئة المهيمنة من الطبقة المسيطرة، دون إلغاء السيطرة الطبقية لهذه الطبقة. إنه، بالنسبة لهذه «المشاركة»، منطق إلغاء الهيمنة الطائفية، دون إلغاء سيطرة الطوائف، أي قل دون إلغاء نظام هذه السيطرة، من حيث هو هو نظام السيطرة الطبقية للبورجوازية المسيطرة. نحدد هذا المنطق، أو ذاك، بأنه منطق طوباوي، هو منطق ذلك الوهم الطبقي، لأن السيطرة الطبقية للبورجوازية ليست ممكنة إلّا بهيمنة الفئة المهيمنة منها. فالهيمنة

الطبقية لهذه الفئة هي إذن أساسية لوجود سيطرة الطبقة المسيطرة نفسها، بجميع فئاتها دون تمييز. فتلك الهيمنة هي التي بها تتأمن ديمومة تجدد هذه السيطرة الطبقية. وإلغاء تلك الهيمنة، أو قل إلغاء نظامها، يقود، بضرورة منطقه، إلى إلغاء هذه السيطرة، أو قل إلى إلغاء نظامها، في سيرورة معقدة من الصراع الطبقي تختلف، في أشكالها ومراحلها، باختلاف الشروط التاريخية الملموسة لهذا الصراع.

4 ـ تعطيل دور الدولة

في ضوء ما سبق نعود فنقول إن التوازن الطائفي لا يكون بالمشاركة، بل بالهيمنة، ولا يكون إلّا بها. ولا تقوم دولة طائفية إلّا بمثل هذا التوازن الهيمني. لا لضرورة طائفية، ـ (أو لحكمة إلهية تقضي بأن تكون الهيمنة لطائفة بعينها، هي الطائفة المارونية، لأنها هي التي هي، بحسب العنصرية الطائفية لهذا النهج الفاشي الذي ارتضته لنفسها ـ حتى حين آخر ـ الفئة المهيمنة من البورجوازية المسيطرة نهجاً لها في ممارسة الصراع الطبقي في هذه الحرب الأهلية المستمرة، ضد القوى الوطنية والديموقراطية، وبالتالي، حتى ضد فئات من البورجوازية نفسها، هي بوجه عام، فئات غير مهيمنة)، ـ بل لضرورة طبقية هي ضرورة الدولة في وجودها الطبقي كدولة. ذلك أن السلطة، بما هي سلطة الدولة، لها بالضرورة طابع هيمني. ولا وجود للسلطة إلّا في هذا الشكل الذي هي هي فيه الهيمنة. فالهيمنة هي لمن في السلطة. وكل إلغاء للهيمنة هو، بالضرورة، إلغاء للسلطة، أي لسلطة الدولة

نفسها. فكيف تقوم الدولة بوظيفتها الطبقية وقد ألغي فيها موقع الهيمنة، فألغيت سلطتها؟ هذا ما يدفعنا إلى القول بلا تردد إن «المشاركة» الطائفية، بما تعنيه، أو بما تطمح إليه من إلغاء للهيمنة الطائفية، في إطار الدولة الطائفية نفسها، ومع الحفاظ عليها، هي ـ أعني تلك «المشاركة» ـ مستحيلة في مبدئها النظري نفسه، في إطار دولة مركزية واحدة، حتى لو حاول البعض تحقيقها عملياً. ذلك أنها تقود، لو تحققت، إلى تعطيل دور الدولة، وإبطال وظيفتها الطبقية، بإلغاء موقع الهيمنة الذي هو فيها، كدولة مركزية واحدة، موقع السلطة. إن تلك «المشاركة» تقود الدولة المركزية، إذن، إلى شلل. أو إلى تعدد في مواقع الهيمنة، وبالتالي، في مواقع السلطة، هو تعدد للدولة، بحسب منطقها الطائفي. حينئذ، تتعدد الدولة المركزية، أو قل تنفجر في دويلات طائفية، بحسب مبدأ اللامركزية السياسية. إن هذا المنطق من وجود الدولة البورجوازية في دولة طائفية ـ وهو هو منطق تناقضها المأزقي ـ هو الذي يحكم إمكان تعددها في دويلات طائفية. بتعددها هذا، يتحقق فعلياً مفهومها النظري كدولة طائفية، في انتفاء وجودها كدولة بورجوازية. هكذا تتفكك دولة البورجوازية، إذ يكتمل منطق وجودها الطائفي الذي هو أساسي لوجودها البورجوازي، كأنها، في عجزها عن الوجود كدولة بورجوازية، في اكتمال وجودها في دولة الطوائف، هي في اتساق مع مفهومها النظري كدولة بورجوازية كولونيالية. فمنطق عجزها ذاك هو هو منطق مفهومها النظري هذا، والتاريخ في هذه الحرب الأهلية المستمرة يؤكد صحة هذا المنطق في عجز البورجوازية اللبنانية وعجز نظامها الطائفي عن توحيد المجتمع والشعب والوطن. أما الإصلاح

الطائفي للدولة الطائفية، بحسب مبدأ «المشاركة»، فليس ـ كما رأينا ـ بإصلاح. خلاصة هي نطرحها للنقاش ونتساءل: هل من إصلاح طائفي آخر قد يكون ممكناً؟ أي الاصلاحات هو الممكن؟ في أي شروط؟

(ملاحظة: أما مبدأ المساواة في السلطة بين الطوائف، فهو كمبدأ «المشاركة» ـ إن لم نقل إنه هو هو مبدأ «المشاركة»، أو تعميمه ـ يحول دون تحقيقه وجود الدولة كدولة، من حيث هي لا تقوم، كما سبق القول، إلّا بالهيمنة. فإذا تحقق، برغم استحالة تحقيقه النظرية، فتحقيقه العملي هذا يقود، بالضرورة، إلى تعطيل دور الدولة وشللها).

5 ـ استبدال هيمنة بأخرى

فلعل استبدال الهيمنة الطائفية الراهنة بهيمنة طائفية أخرى ـ كالهيمنة الشيعية، مثلاً، أو الدرزية، أو غيرهما ـ هو الحل المنشود، وهو الاصلاح الطائفي الممكن.

في مثل هذا الحل نقول، مباشرة، إنه ليس بحل. فالعلة ليست في طائفة دون أخرى، كأن طائفة بعينها هي الطاعون الذي يجب القضاء عليه. هذا القول يتضمن عنصرية طائفية كالعنصرية نفسها التي تتضمنها الصهيونية، أو الفاشية الطائفية الكتائبية. العلة هي في وجود النظام السياسي نفسه كنظام طائفي. العلة هي في وجود الدولة كدولة طائفية. فالطائفة ـ كما أشرنا ـ ليست كياناً. الطائفة علاقة سياسية تتجدد بتجدد ذاك النظام، وتدوم بديمومته. فهو الذي يصون وجودها، ويؤمن إعادة انتاجها كي تتأمن، بوجوده،

ديمومة تجدد السيطرة الطبقية للطبقة البورجوازية المسيطرة، وهيمنة الفئة المهيمنة منها التي هي الطغمة المالية. هذا يعني بوضوح منطقي كلي أن وجود الطوائف جميعاً ـ لا وجود طائفة واحدة فقط ـ هو رهن بوجود ذاك النظام الطائفي الذي هو هو نظام هذه السيطرة الطبقية القائمة بهيمنة هذه الفئة المهيمنة. فبزوال هذا النظام تزول الطوائف، بالمعنى السياسي الذي حددنا، (لا بمعنى الانتماء الديني، في ممارساته الطقسية، مثلاً)، إذ لا وجود للطوائف إلّا في هذا النظام وبه، من حيث هو نظام وجودها، في علاقات توازنها الهيمني. معنى هذا، بكل دقة، أن الوجود الفعلي ـ (الذي هو الوجود السياسي في ماديته) هو للنظام، لا للطوائف، لوحدة الكل في علاقات أطرافه، لا لكل طرف في وحدته.

6 ـ في المشروع الكتائبي

في هذا الضوء يجب النظر في المشروع الكتائبي، وفي هذا الضوء يجب النظر في فشله. فطابعه الطائفي لا يتحدد بنسبته إلى طائفة بعينها، هي الطائفة المارونية، (برغم طابعه الماروني في طموحه الفعلي إلى أن يجعل من هذه الطائفة، في صفائها العنصري، العمود الفقري للدولة القومية المسيحية التي يحلم بإقامتها)، بل بنسبته إلى النظام الطائفي، من حيث هو نظام سيطرة البورجوازية. إنه يتحدد، في تعبير آخر، بطابعه الطبقي نفسه، في نسبته إلى هذه البورجوازية المسيطرة. فهو، إذن، يجسد، بالملموس السياسي، نهج البورجوازية، بل نهج الطغمة المالية منها بوجه خاص، في محاولتها إنقاذ نظامها الطائفي، بإيجاد حل

فاشي لأزمته المستعصية، يكمن في إزالة العوائق المادية التي أخذت تعترض، بتزايد مذهل، آلية تجدد نظام سيطرتها الطبقية. (بدعم مباشر ومنظم، متعدد الأوجه، من سلطة الدولة، ومن جميع أطراف البورجوازية، بما فيها الأطراف الاسلامية، في اختلاف مذاهبها، وبدعم من أنظمة الرجعية العربية، جرى تمويل حزب الكتائب وتمويل مشروعه الفاشي الطائفي).

ليس هذا المقال السريع مجالاً لتحليل هذه العوائق التي قمنا بتحليلها المفصل في كتاب «بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان». لذا نكتفي بالقول إن من هذه العوائق جموع الكادحين من «الطوائف» المسحوقة في الريف وفي أحزمة البؤس في العاصمة، وقد ارتفعت أصواتها، وتراكمت نضالاتها، مطالبة بتغيير النظام، إمّا بإلغاء الهيمنة الطائفية فيه، دون إلغائه، وإمّا بإلغائه كلياً. وباختصار نقول إن الشروط نفسها التي حددت نظام السيطرة البورجوازية كنظام طائفي، هي التي حددت للحل الفاشي لأزمة هذا النظام طابعاً طائفياً هو طابعه العنصري. لقد أتى انتقال هذا النظام من الديموقراطية الطائفية (بمعنى التوازن الهيمني القائم على قاعدة الإلغاء السياسي للنقيض الطبقي للبورجوازية)، إلى الفاشية الطائفية، يؤكد عمق الأزمة ومأزق البورجوازية في إيجاد حل لها. فالفاشية الطائفية هذه ــ لا سيما في ممارسات «القوات اللبنانية» وحزب الكتائب، أداة البورجوازية وخادم نظامها ــ تعني، بالممارسة قبل النظرية، إبدال التعايش الطائفي بوحدانية الطائفة، وتطهيرها من كل اختلاط بطوائف أخرى يجب إلغاؤها بمقتضى الصفاء الطائفي العنصري.

7 ـ في فشل الحل الفاشي

محكوم هو هذا الحل بضرورة فشله. ربما كان يتضمن الاصلاح الطائفي الأمثل لهذا النظام الطائفي، من حيث هو يخص، في الظاهر، كل طائفة بدويلتها في صفائها الطائفي داخل حدود كانتونها، ويلغي، في الحقيقة، الطوائف سياسياً ـ إلّا واحدة لها، وحدها، حق الوجود كطائفة، لأن لها وحدها جدارة هذا الوجود كله ـ، ويصبو إلى إلغائها مادياً، في طموحه الطوباوي إلى بناء دولة قومية مسيحية، بل مارونية، على نموذج الدولة اليهودية، في تكرار مهزلي لها، وفي تحالف تبعي عنصري معها، تكون ملاذاً لمسيحيي الشرق، ورأس جسر للعالم «الحر»، في قلب العالم العربي، وضده. لكن هذا الإصلاح الطائفي الأمثل الذي يتضمنه يلغي، كما سبق القول، وجود الدولة كدولة بورجوازية، أو قل إنه يعطل دورها الطبقي. به، لو تحقق، تتهافت هذه الدولة، فتتفتت. هذا مأزق البورجوازية ومأزق نظامها الطائفي: كلما حاولت حلاً، تعمق، بالحل، مأزقها، بدلاً من أن تخرج منه.

لم يكن، بالطبع، كافياً أن يكون الحل الفاشي محكوماً بمنطق الفشل حتى يفشل. كان لا بد من إفشاله. بنضالات القوى الوطنية والديموقراطية، على امتداد سنوات الحرب الأهلية المستمرة، تحققت، بالملموس السياسي، ضرورة فشله. هكذا يجري التاريخ دوماً بحسب منطق من الضرورة يحكمه، في حركة مادية من الصراعات الطبقية، هي هي حركة توليد إمكاناته المتعددة، في حركة تحقق ضرورته، عبر أشكال إيديولوجية متنوعة

من الوعي ليست، بالضرورة، متسقة مع هذا المنطق الذي يحكمه، ومع المواقع الموضوعية التي تحتلها، في حقل الصراع الطبقي، القوى الاجتماعية المتصارعة.

8 ـ في المشاريع الطائفية

ما نريد طرحه للنقاش، في هذا السياق، هو أن إفشال المشروع الكتائبي الذي فيه يتجسد الحل الفاشي الطائفي لأزمة النظام الطائفي لسيطرة البورجوازية اللبنانية، هو، في آن، إفشال لجميع المشاريع الطائفية الممكنة الأخرى، أو لتطلعات بعض القوى إلى مشاريع من هذا النوع، سواء أكانت مشاريع استبدال هيمنة طائفية بأخرى، أو مشاريع مشاركة أو مساواة طائفية، من حيث هي تقوم كلها على قاعدة وجود النظام السياسي كنظام طائفي، وتثبيت وجود الدولة كدولة طائفية. لا بدائل طائفية ممكنة للمشروع الكتائبي الطائفي، فجميعها ينضوي تحت لوائه. وللتلطيف نقول إن مشاريع الحلول الطائفية لأزمة النظام الطائفي تتهافت جميعها بتهافت الحل الفاشي الذي، بوجوده، سد عليها طريق إمكان النجاح. لقد كان الحل الفاشي جذرياً في محاولته إصلاح النظام البورجوازي إصلاحاً طائفياً، من حيث أن منطقه يرتسم بعيداً في جذر منطق هذا النظام الذي هو هو منطق تناقضه المأزقي. لذا، كان كل إصلاح طائفي آخر دونه، وأقل جذرية منه. بانسداد أفق الحل الفاشي انسدت منافذ الاصلاحات الطائفية الأخرى، فانغلق النظام الطائفي هذا على طائفيته، فبات انفتاح كل أفق تاريخي لتطور لبنان يقضي بضرورة تغييره. وتغييره ليس

ممكناً إلّا في أفق ديموقراطي وطني هو نقيض مباشر لأفق الحل الفاشي. هل تدرك جميع القوى الاجتماعية التي خاضت معركة إسقاط هذا الحل الفاشي أنها هي هي قوى هذا التغيير الوطني الديموقراطي؟

9 ـ تناقض يجب حسمه

نطرح هذا السؤال عن قصد لنقول إن بعضاً من هذه القوى خاض، ولا يزال يخوض هذه المعركة في أشكال إيديولوجية من الوعي هي، بالتحديد، أشكال طائفية. ولعل طموحه يقتصر على إجراء تعديل في نظام الحكم الطائفي هو تبديل لمواقع الهيمنة فيه، لصالح بعض من الطوائف، على حساب البعض الآخر، ربما بحسب مبدأ النسبة العددية لكل طائفة من الطوائف، أو ربما بحسب مبدأ آخر. ليس مهماً الدخول في تفاصيل أشكال من الإصلاح الطائفي قد يحلم بها، أو يطمح إلى تحقيقها هذا الطرف أو ذاك من أطراف تلك القوى المناهضة للهيمنة الفاشية الطائفية. المهم في ما نبحث فيه، وما نطرح للنقاش هو أن نتذكر، من جديد، ضرورة التمييز في حركة التاريخ بين مجراها الموضوعي وأشكال الوعي الإيديولوجية التي فيها تتحقق. لذا يجب التمييز، في تلك القوى، بين الموقع الفعلي الذي تحتله في حقل الصراع الطبقي، في مناهضتها الهيمنة الفاشية الطائفية، وبين الشكل الإيديولوجي من الوعي الذي فيه تناضل ضد هذه الهيمنة، والذي هو، عند بعض منها، شكل طائفي. وللتوضيح نقول إن الطابع الديموقراطي لنضال هذه القوى لا يحدده، بالطبع، هذا الشكل

الطائفي من وعيها الاجتماعي، بل الموقع الفعلي الذي تحتله في حقل الصراع الطبقي، من حيث هو موقع العداء للفاشية وللهيمنة الطائفية. والموقع هذا، في ذاك الحقل، هو في علاقته الضدية الصراعية بالموقع الفاشي النقيض، موقع طبقي، حتى لو كان ذلك الشكل من الوعي طائفياً. ثمة إذن تناقض فعلي بين موقع هذه القوى الذي هو في حقل الصراع الطبقي ضد الفاشية وهيمنتها الطائفية، بالضرورة، موقع طبقي ثوري، وبين الشكل الطائفي الذي فيه تعي علاقتها بموقعها هذا، وعلاقتها بممارستها السياسية، وحتى بالأفق التاريخي لنضالها نفسه. بإمكان هذا التناقض أن يكون، بالطبع، عائقاً لتطور السيرورة الثورية. لكن ما نريد تأكيده الآن في هذا المجال هو أن نضال هذه القوى ضد هيمنة الفاشية الطائفية هو الذي يعترض طريق الإصلاح الطائفي الذي قد تطمح إلى تحقيقه. بل إن نجاحها في إسقاط هذه الهيمنة ونظامها، هو نفسه الذي يحول دون تحقيق ما قد تطمح إليه من إصلاح طائفي، في الشكل الطائفي الذي فيه تعي أزمة النظام وطبيعة حل الأزمة. كأنها محمولة بمنطق التاريخ، مدفوعة به إلى ضرورة أن تحسم أمرها، إمّا ضد وعيها الإيديولوجي وشكله الطائفي الرجعي نفسه، في اتجاه تغيير جذري للنظام السياسي الطائفي لسيطرة البورجوازية المسيطرة، القائم بهيمنة الطغمة المالية فيه، في هيمنة الفاشية الطائفية بالذات، وإمّا في اتساق مع وعيها الطائفي الرجعي ذاك، ـ (لكن ضد المصالح الطبقية لفئاتها الكادحة بوجه خاص) ـ في اتجاه اصلاح طائفي لهذا النظام، به يستعيد النظام أنفاسه، في حركة تُجدِّدُ أزمته، فتتجدد، حينئذ، شروط الحرب الأهلية إياها.

خلاصة: جديد المرحلة

خلاصة القول هي أن المنطق الذي يحكم ممارسة العداء لهيمنة الفاشية الطائفية هو هو المنطق الذي يفتتح في التاريخ أفق التغيير الديموقراطي الوطني. وبوضوح كلي نقول إن إسقاط نظام هذه الهيمنة ليس إسقاطاً لمشاريع الحلول الطائفية الأخرى جميعاً وحسب، بل هو، بالدرجة الأولى، إسقاط لنظام هيمنة الطغمة المالية نفسه. هذا هو، بالضبط، جديد المرحلة التاريخية الراهنة. وجديدها أيضاً أن لبنان الذي قادته البورجوازية، بقيادة الطغمة المالية، إلى خراب، لن ينهض إلّا على أنقاض نظامها السياسي الطائفي، موحداً ضده وضدها، بمقاومة وطنية ضد الاحتلال الإسرائيلي وضد الغزو الإمبريالي. لقد فشلت البورجوازية في بناء الوطن، وفي توحيده. أقامته بنظامها مفتتاً، وقادته إلى تفتيت. كي تسلم، أسلمته إلى احتلال إسرائيلي به استقوت، مدعوماً بأساطيل الإمبريالية، كي تقوى، بالفاشية، عليه، فكان علينا ـ نحن جموع الكادحين ـ أن نحرره بمقاومة تبنيه جديداً في الحرية، للحرية، وطناً لشعب، لا لطوائف. ولنا الآتي في زمن التغيير الثوري.

صدر للمؤلف

1 ـ مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني:

● الجزء الأول: في التناقض: ط1 (1972)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).

● الجزء الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي: ط1 (1972)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).

2 ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية؟ ط1 (1974)، ط2، ط3 (1981)، ط4، ط5 (1987)، ط6 (1989)، ط7، 2002.

3 ـ النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية: ط1 (1979)، ط2 (1985)، ط3 (1990).

4 ـ مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في إيديولوجية البورجوازية اللبنانية: ط1 (1980)، ط2 (1985)، ط3 (1989).

5 ـ ماركس في استشراق إدوارد سعيد ـ هل القلب للشرق

والـعـقـل لـلـغـرب؟ ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990).

6 ـ في علمية الفكر الخلدوني: ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990).

7 ـ في الدولة الطائفية: الطبعة العربية: ط1 (1986)، ط2 (1989).

الطبعة الفرنسية: L'Etat Confessionnel

(Editions la Breche) 1996.

كتب صدرت بعد استشهاده:

8 ـ نقد الفكر اليومي: ط1 (1988)، ط2 (1989).

9 ـ مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميّز المفاهيم الماركسية عربياً: ط1 (1990).

10 ـ في قضايا التربية والسياسة التعليمية: ط1 (1991).

11 ـ في تمرحل التاريخ: ط 1 (2001).

في الشعر:

ـ تقاسيم على الزمان، ط1 (1974).

ـ فضاء النون: ط1 (1984).

صدرت جميعها عن دار الفارابي ـ بيروت.

المحتويات

الفصل الأول
في نقد الفكر «التوافقي»

الفصل الثاني
ديكارت، هيغل، وابتذال الفكر الطائفي

الفصل الثالث
ماكس ڤيبر في خدمة الفكر الطائفي

الفصل الرابع
في التكرار

الفصل الخامس
في السؤال التاريخي

الفصل السادس
نقد ونقد مضاد

الفصل السابع
النظام السياسي بين الإصلاح الطائفي وضرورة التغيير الديموقراطي



ليست الطوائف طوائف إلا بالدولة. والدولة هي التي تؤمن ديمومة الحركة في إعادة إنتاج الطوائف كيانات سياسية هي، بالدولة وحدها، مؤسسات. لكن منطق الفكر الطائفي يقلب الأشياء، فيقلبها، فتظهر الدولة الطائفية، كأنها نتيجة لتعدد الطوائف، بينما بها - أعني بالدولة - تتعدد الطوائف، وبها يُعاد إنتاجها، من حيث هي كيانات سياسية. أليس طريفاً أن تكون الطوائف بحاجة إلى اعتراف الدولة بها، حتى تكتسب جدارة الوجود؟ فإذا لم يكن اعتراف بها، كان وجودها سرياً، خفياً، خارجاً على القانون، وخارجاً، بالتالي، على الوجود؟

إن تغيير الدولة التي بها تكون الطوائف طوائف، بإمكانه أن يجعل من المجتمع مجتمعاً متجانساً، حتى في تعدد طوائفه نفسه. لا توافق ولا توفيق بين الوجود المؤسسي للطوائف ووجود الدولة المركزية الواحدة. فالشرط الأساسي لوجود الدولة كدولة مركزية هو ألا تكون طائفية. بانتفاء طابعها الطائفي هذا، ينتفي ذلك الوجود المؤسسي للطوائف الذي هو، بالدولة وحدها، وجودها السياسي، وليس الديني.



